میکرو فیلم تهیه شد

آگت ذالی شد
۷۰/۵/۲۴

۱۳۸۹ /۲/ ۲۴

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب حاشیه قدیم بر شرح تجرید جدید
مصنف
مؤلف جلال الدین دوانی
خطی شکسته نستعلیق ۱۷ سطری
چاپی
سال چاپ یا تحریر قرن ۱۱ عدد اوراق ۱۶۵
جزء کتب حکمت کلام شماره خصوصی
شماره عمومی ۱۵۴۷۴ شماره قبض
واقف
تاریخ وقف
طول ۱۹ عرض ۱۲ شماره صفحات

الحمد لله العالمین
فهرست کارگنجینه خطی
۷۴/۱۱/۷

وقف

هذا الكتاب المستطاب مع سبعة وسبعين من الكتب النفيسة في علوم شتى في سنة اربع وعشرين والف من الهجرة النبوية على الروضة المقدسة المنورة المطهرة الرضية الرضوية على من اضطجع فيها وابائه المعصومين واولاده الطاهرين صلوات الله رب العالمين السيد السند العالم العامل الكامل المتبحر المحقق المدقق لسان الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء والمفسرين وارث علوم جده سيد المرسلين شيخ المحدثين فخر المجتهدين نور حدقة الاعيان السيد محمد زمان بن السيد اسمعيل الحسيني الاعرجي الاصفهاني اطاب الله تعالى ثراه وجعل حظيرة الجنة ماواه ومثواه لينتفع بها طلاب علوم الدين استفاعا للمطالعة والمقابلة والاستنساخ بشرط ان لا يخرجوها من تلك البلدة المقدسة وعلى خازن كتب الروضة المنورة ان يعطيها على كل طالب العلم بشرط ان ياخذ اولا منه رهنا يا اخذ يشتمل ولعله قيمة منه بطريق الرهن بعد فراغ طالب العلم من ذلك الكتاب يعطي كتابه اوصانا منا مومنا امينا فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتجريد الكلام في تقرير عقائد الإسلام وأيدنا
بتشحيذ الأذهان لتحرير مقاصد الكلام بإبراز وجوه في مواقف
غايات جلاله عقول الأجلة الأعلام وكل دون استيفاء
صحائف آيات كماله ألسنة مصاقع الأنام صل على من شيد
وأحكم قواعد الأحكام أسد تشييد وأحكم إحكام وعلم وختم
معالم النبوة أتم تتميم وأبرم اختتام محمد الذي أزاح
بنور غرته غياهب الظلام من آفاق ولعنا دائرة أعظمه
راسه فوق السبع الشداد ومن ألف من متابعه حكمه صادق
بالله رغام الأرغام وعلى آله وصحبه الشم الفخام الغر
الكرام ما تعاقب الليالي والأيام وتناوب الشهور
والأعوام قال شارح التجريد للمولى العلامة الوزير
مفيض سوارد الحقيقة سوابق أفكاره الدقيقة الحولي

علاء الدين علي القوشجي على الله تعالى شأنه في الدارين ورفع
مكانه في المرتبين كتوى على مباحث جليلة ومطالب نبيلة
وفوائد رائقة وزوائد شائقة لا تنكر شأنه ولا تجحد
مكانه إلا أن طائفتان بيان أحدهما ممن لم يرزق مذاقة
العلم فلا يعرف بين السمين والهزال ولا يميز بين الخزف و
الدرر الثمان وآخرهما ممن اشتعلته حب الرياسة وعليه
داعية الظهور بالبراعة والنفاسة فاعتاد لزمام العناد
والطغيان فقاده في مهامه الهيمان والاسمان
العميان وأما الفطن الذي جبل على شيمة الإنصاف
وعصم عن وصمة الاعتساف فيعرف مقداره ويعترف
بأنه ليس يحث لشيء كل سابق عبارة ولا يدرك
كل ماهر غباره بل إنما يأتي ذلك لبارع سابق و
إنما يتيسر لفاضل حاذق كيف لا ولو لم يكن فيه إلا حسن
تلخيص الكلام وتحرير المرام على وجه النظام وضم
الشيء إلى شكله والنوع من كل كلام ومثله لكان
حقيقا بأن يمدحه الأفاضل ويدعو لجودته الأماثل
فكيف وقد جمع ذلك من التصرفات الصحيحة التي هي

علاء الدين
مطلع

منحه جوده القريحه ما ليس بالقليل بل جليل وتدرك نسر غور الرجل
لا بمعل قال وقيل هذا مع ان لكل عالم هفوه ولكل صارم
نبوه وذا الذي عصم البريه عن الخطا والنسيان ما خلا
عصابه النبوه الذين هم اعيان الانسان واي كلام
لا يابى عليه الكلام حاشا كلام الملك العلام واحاديث
الانبياء عليهم السلام ولقد وقع الي في اوايل اشتغالي
بهذا الشرح اجزاء من اوايله وعلقت عليها بعض ملح
من الكلام على مطالبه ومسايله ثم تلاعبت بي الحدثان
وترامت بي البلدان حتى نسجت عليه بل على سائر معلوماتي
عناكب النسيان الى ان اشرقت الارض بنور ربها واعتق
حضرا الامال عن ربق جهها وطلع شمس العداله من مشرق
الخلافه والايالة وفرغت الاعيان بزوال ظلم الظلم و
العدوان عن احداق البلدان وامتلاء بسيط الارض
قسطا وعدلا ودر سحاب الافضال على اهل الفضل و
الكمال طولا وفضلا وعاد قواعد دين الجليل مشيدة و
مواد احكام الشرع النبيل ممهدة وذلك بطلوع بشاير
الدولة الباهرة السامدرية وطلوع انوار الصولة القاهرة

الحسنيه اذ قد استضاءت الفضاء بشمس الخلافة الكبرى ونور
بدر السلطنة العظمى لعموم الارضين فاستقام بحسن مساعي
اركانها اركان الملك والدين لا تعابس النغمة
الا في عيون الملاح بالمه ولا النشاب الا في معاقد
اصداغ الصباح بالهمه لا يسمع الانين الا من الاغاني ولا
الشكوى الا من الغواني ليس اجتمع الجدي والاسد
في مربع واحد بسياسة النيرين في عرصة الجهار فانهما
هو مدار تقوى الذئب والغنم في مشرع واحد لعدالة
السلاطين في بسط الغبراء اما الوالد الماجد فقد
ورث ممالك العرب والعجم بالاستحقاق وبطش
على سلاطين البر والبحر فند الوفاق والعادله
الجوامين في الافاق واما الولد الكريم والفرع العظيم
فقد اظهر مستقر سريره بلاد فارس والعراق و
ربي ساكنيها بلبان الفضل من احادين الوفاق
وساد على سلاطين العالم ودان فهو غرة بيت الخلافة
ودرة صدف المعدلة والرافة والشجرة الطوبى في
حديقة الفضل والاقبال والدرة المنيعة في روضة

الابهة والجلال قد باهى السماء بدوراته حول رايته خدمه
وامتح الارض مواضع موائد كرمه وبحج الشمس لو قوعها على
مواطئ قدمه احمر السمح حجلا من طلعته الغراء فتلالا رعلها الانوار
وعرق السحاب من عرق الحياء من جود كفه فقطرت منه قطرات
الامطار لما عم كرمه كافة البرايا وعم طوائف الخلق نائل صنائف
العطايا امر خدامه بسل العدى اطعاما للنوائب وانعاما
على الكلاب والا فلم خس من ان يبالي بشانهم او يكترث
بمكانهم من حاد عن جادة متابعته وصد طوق اللعنة في
جيده ولم يملك نواصي الاماني من لم ينتظم في سلك
ممالكه وعبيده وهو السلطان ظل الله فينا وفضل الله
من العالمينا هو السلطان اذ نأى واكتنا بامداد الحق غوث
العالمينا انام المؤمنين بظل امن وبقى بعز السلامة آمنينا
فلست من جانب طور ربك الدولة العلية نورا اذ استند الى
مكانة الحوادث جدورا وسرورا وبات الدهر قد اقبل
على الافاضل بوجه حسن فقلت الحمد لله الذي اذهب عنا
الحزن وعدت الى معاودة النظر ومزاولة الفكر فرأيت
الكتاب كالبكر التي يراد وما كل راغب ويطمع فيها كل

خاطب

خاطب يتداوله كل لاعب ويكب عليه بالخطر سائر كل
كاتب ولعمري انه من الفضائل في الفرع وزاد الذهن
في اصل واني للعمري فرعا في الحد كل رائع في هذا المرتع
من عي جوهر من اعدام واحجام لما في الامر من شاركه
الا عوام لكن لما بذكرت ما قيل الحق ابلج والباطل لجلج و
قول الله تعالى واما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع
الناس فيمكث في الارض وان الزمان لم يخل بعد بحمد
الله عن اعلام العلماء واعيان الفضلاء من كل فحر
ماهر وبحر زاخر وسحاب ماطر وان لم يبق منهم الا القليل
العدد لكنهم كثير العدد وداد ارتضوا انشا حلا بعباد
يردون سواهم فهم الجماعة وان شذ عنهم من غداهم
اذا رضيت على كرام عشيرتي فلازال غضبانا
على لئامها فبعثت همة واردت ما ادى نظري
القاصر وفكري الفاتر اليه من تحسين ما فيه اوله او
عليه منسر الى اجد به بعض ايراده على المحققين و
شبهاته في كلام المدققين لا سيما سيدنا وشيخنا استاد
البشر والعقل الحادي عشر المستغني كالشمس المستغني عن

الموقف المشهر فی الاصقاع بلقبه الشریف قدس الله
روحه و والی فتوحه فهو البحر الذی لا کاوی و البدر
الذی لا یجاری و السابق الذی لم یلحقه بعد لاحق و الغالی
الذی لم یعارضه فائق وله الامد الاقصی فی التحسین و الید
الطولی فی التدقیق و ربما اشبعت الکلام فی تحقیق
مقاصد الفن فهو الرمز و المرام ساد طا بر بطه الالفاظ
مجانبا عن البغی و الاعتساف کما یشاهده کل ذی بصیره
نافذه و یشهد به کل ذی فطنه صائبه و یسری عنه الفطن
الناظر بعین الانصاف فوائد جلت عنها الکتب المتداوله
و زوائد لم یحوها الصحف المتداوله و عنونته باسم من
سمی باسمه الالقاب و زهی بمکانه الانساب الذی یروح
معاقد الکلام اثناء ذکر بعض صفاته العلیه و ینشر طرف
من مآثره الزکیه مولانا و مولی کافه سلطاننا و
سلطان المشرقین الذی یتلالا انوار السلطنه عن
غره جبهته المبین و یظهر مخائل الدوله القاهره فی
اسارير وجهه للعالمین مراسم الجلیله محوده العمیم
ماحی اصنام البغی و العدوان بعدله الجسیم حامی بیضه

الاسلام

الاسلام بطوله العظیم المؤید بقهر الاعداء المغلب
بالسلطان و الالقاب ینزل عن السماء رحاب برق
اذا لمع من طی سحاب کفه سال فی دیار الخصوم کالمطر
لیشمل الا بجث الصور و کلیه فی الحقیقه و لا ینبغی و لا ینذر
سهمه کوکب اذا اشعل من برج القوس و انکل علی فتح باب
حتف العدی بل هو بعینه سهم موتهم اذا اطلق من راحه
الکیان یوم الوغا السلطان السلطان ابن السلطان
ابو الفتح سلطان خلیل بهادر خان خلد الله تعالی ظلال
معدلتهما علی مفارق العالمین و ابد انوار رأفتهما
علی سکان الارضین و لا زالت رایات دولتهما
منشوره و آیات مدحهما مسلوه مذکوره آمین
سوی انه حمل لم یرد به معنا
الا قول مراده بالزیاده فی الجمله بوجه ما و ذلک
لیس معنی بالناکاطئه بل هو جاریه المعنیین اذ الزیاده
بوجه ما اما علی جمیع من اضیف الیه او مطلقا و وجهه
من ذلک انه لو اعتبر الزیاده من جمیع الوجوه فعسی
ان لا یتحقق فی احد او ینحصر فی فرد فافهم

بل وان لا يكون المكتوب بصورة على بها هو الخط فان
السنة بكر هون الفصل بين النبي وآله بلفظة على و
يعلون في ذلك حديثاً والظاهر هو قصد الاختصار و
لا حاجة في هذا العطف الى اعادة الجار وانما اكتفى بعلى
صلوات الله عليه مع اشتراك غيره في استحقاق الصلوة
اكتفاء بالاصل لزوم الاختصار رعاية لنوع من براعة
الاستهلال كما في الفرسين الاولين
واحوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل فان العقل لا
يستقل باكثر احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء
النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء
ويستقل باكثر ما علم من احوال المبداء وان لم يستقل
ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يثبته الحكماء فلو قال
واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل
باثباته العقل لكان اظهر واولى الظاهر ان
مراده المعاد الجسماني فانه المقصد الخاص بعلم
الكلام والعمدة الوثقى فيه هو المتبادر الى الفهم
عند الاطلاق اهل الشرع والظاهر عدم استقلال العقل باحواله

الفهم عند الاطلاق اهل الشرع وظ عدم استقلال العقل باحواله والمعاد
البدن ليس من احوال المعاد الجسماني اصلا وان كان له نوع تعلق به ولا يخفى انه ليس في كلام
الاشعار باستقلال العقل بجميع احوال المبدأ فانه قال مما يستقل العقل وذلك اعم
من جميع احوال المبداء او بعضها وعدم استقلال العقل ببعض احوال المبداء لا يقدح
الرسالة لا يسلم تقديم النبوات على احوال المبدأ مطلقا وكيف يقدم الارسال على اثبات
وجود المرسل ولا يلائم توسط النبوات بين احوال المبدأ او ما جعل فيه العدل الطهر
موقوف على كون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني وهو غير ظاهر لا
توقف على ذلك لجواز ان لا يستقل العقل ببعض احوال الروحاني لا يقال هذا الكلام
على السنة على هذا التقدير موقوف على اثبات كون هذا البعض منفصلا الجسماني اكثر
يستقل العقل من الروحاني وهو ايضا غير ظاهر كما ذكر لكنه الظهر في المعصم واحوط في
النجف على الايهم في المعارف الالهية اراد بالمعارف الالهية ما لا يعرف الا بتوقيف
الله تعالى لعدم استقلال العقل فيه لا المعنى المشهور اما سقط من البحث عن احوال الممكن
المعطل للجوهر والوصف العبارة ان البحث في قسم الامور العامة مقصور على الممكنات
وليس كذلك بل يبحث فيه عن الوجود والعدم وغيرهما على وجه يتناول الواجب ايضا
بذلك في بعض ما قال اولا وكلما يختص باحد منهما فانه يحتاج الى اثبات المعرفة
الاحوال المذكورة اما من المبدأ او من الاسس فانه صرح في البحث عما يتناول الممكن
والواجب فمراده باحوال الممكن اعم مما يختصه او يعمه وغيره فكان المراد بالامور العامة
كالوجود والعلة

بما يعم قسمه فقط واما يعم مع الواجب اعتمادا على ما سيعلم ولم يفصله ابتداء اراده للاختصار
على مناط الغرض حسب الحصر والترتيب **قوله** ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود
لقائل ان يقول يدخل فيه الكم المطلق اذ يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر اذ يوجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم لا يقال
وجوده في جميع افراد الثلثة او في جميع افراد القسمين والصفات السبعة لا يوجد في الاعراض
اصلا ولا في الجمادات من افراد الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد والواحد لانا نقول
اللازم عدم دلالة اللفظ على ذلك وانهم جعلوا العلية مما يعم كعدة المسائل كما صرح
به الشارح وهو لا يعم جميع افراد الجوهر والعرض ويلزم خروج الكثرة وبعض ما ذكر في الكم
وايضا يلزم خروج العلل المادية والصورية وغيرهما ويمكن الجواب بان يكون هذه الاشياء
من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم اذ يمكن تعلق غرض بعدم
البحث عنها على وجه العموم بل البحث عن انواعها فقط نعم انما يلزم انه لو بحث عنها على
هذا الوجه لبحث في هذا القسم ولو يرده ان المعلوم والمجردة والمعروضة ونظائرها
داخلة في تفاسير الامور العامة مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق الغرض
المعتد به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظر لانه يبحث عن الكم المطلق
في قسم الاعراض لان البحث عنه هناك ثم له ان يقول ذكر تفصيل احواله هناك على سبيل
المبادي لعلم حيث انها مسائل عامة في الباب ان يكون المص ذكر هذه
المسائل في قسم الامور العامة كسائر المسائل المذكورة ثم ذكر بعضها على وجه المبادي

7

فسم آخر كسائر المبادي ولا حجر فيها ولا محالة للاستحسان لعله اعلم به كرها
في الامور العامة فيحيل في قسم الاعراض عليها بناء على انها مبادي مخصوصة لعلل
المسائل فحوالة عليها في هذا البعض مع طول الفصل يوجب الانتشار فى
هو لا يختص بقسم من الموجودات فليس احواله مبادي مخصوصة بالبعض لانا نقول لو هو وان
كان كذلك لكن معظم الحاجة اليه احواله مندفع بحث الكثرة فلا تسمى كسائر اعداد بهاء جزء
الحسية بل لما يتوهم الاحتياج المؤكد اليها في مباحث نوعية ولذلك لم يبحث الا كرها
في مسائل الامور العامة بل لما اوردت على سبيل المبادي في قسم الاعراض وفيه
تكلف واعلم انما تستوفر ان الامور العامة هي المستفاد وما في حكمها ثم فاندفع هذا
السؤال لان المبحوث عنه في الاعراض هو نفس الكم لا المتكلم الشامل الذي
هو من الامور العامة وبه يندفع ايراد اخر هو ان الكيف يعرض للجواهر والاعراض
مع انه مذكور في الامور الخاصة وكذا الايراد بالكم المتصل فانه يعرض للجوهر والعرض
اذ الجسم التعليمي يعرض للجسم الطبيعي والسطح يعرض التعليمي والخط يعرض السطح **قوله**
في الحاشية يكون هي مع ما يقابله قلت لا يراد بما يقابله في ورى مع ما يقابله
المعنى الاصطلاحي المنحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة
فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام بل احدهما سلب الضرورة عن الطرفين
والاخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما كاللاوجوب واللاامكان
او ضرورة الطرفين وسلب الطرف الموافق لا يتعلق بغرض علمي وان اراد مطلق المنافاة

بهذا المعنى

والمساقا فالاحوال المختصة بكل واحد من القسمين مع الاحوال المختصة بالاخر تشمل
جميع الموجودات او يتعلق بحيثية العرض العلمي فانه من مقاصد الفن الا ان يكون المراد
مع مقابل واحد يتعلق بكلهما عرض علمي كما يشير اليه قوله ويتعلق بكل واحد من
المتقابلين وتلك الاحوال امور متكثرة وان عبر بكل منهما مقابلا واحدا لكون
هو معه شاملا لجميع الموجودات لم يكن المقابل الا مما يتعلق به عرض علمي كمقول الحرف
والالتئام وعدم قبولهما مع السلب لا بمعنى عدم الملكة مقابلا قوله
فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وقلت لا حاجة الى الالتزام وذلك بناء
على تفسيره فان العدم من احوال الموجود بمعنى رفع الوجود دون كونه بين الجوهر
والعرض وكذا الامتناع اذا اريد بهما بالعدم او المطلق الشامل له لا الى المساوي
من العبارة المختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود
وليس العدم والامتناع كذلك بل انما يعول صحح الامكان ونظائره وان اريد
ما يكون من احوال الموجود حال كونه موجودا بمعنى انه لا ينافي الوجود الخ
ان العبارة لا دلالة لها على ذلك صلاحها الباعث على هذه الارادة حتى يلزم لا اصلها
كون بعض المباحث تطفلا فان قيل ليس مع الوجود المطلق والذهني من احوال
الجوهر والعرض بل لا يتصف شيء اصلا بحسب نفس الامر كما حقق في مبحث المجهول المطلق
فلما قال السيد في حاشية التجريد ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجودا
ذهنيا لما لم يكن الحكم بكونهما معدوما مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع الان

بواد النقية ثقوى لتسير ... وان لم يكن ارتسامها فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها
في قوانا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما له بل تصوره بكنهه لم يكن صدق ذلك الحكم
بملاحظة وان كان جميع تصور الشيء وجود الشيء في الذهن على الخلاف ومخالفه صحيح
بصحيح ذلك الكلام الى بعده برهان مساو او لاحق او بعض الاذهان بهذا الكلام
دوال شبه بعض تلك الاحكام الاتي وذلك الموضع ومع تجويز تلك الاحكام كلا او بعضا
لا حاجة الى الالتزام كون البحث عنه تطفلا على انه يمكن ان يمنع قطع النظر
وكران اتصاف المعدوم بالوجود المطلق او الذهني وان كان دائما لكنه ليس داخلا
لذات تلك المعدومات بل ممكنا ... في بحث المجهول المطلق
... ذلك الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق من لوازم الماهية الممكنة ...
بعضا على حمل الاحوال على الاحوال الثابتة لها بالفعل حتى يلزم لا حاجة كون البحث عنه
تطفلا مع انه يعنون البحث الفصل ... وبعد التسليم يكون البحث عن العدم الخارجي
اصلا ... فالالتزام كون بحث العدم مطلقا تطفلا ... مع انه لا حاجة الى
الالتزام وذلك في العدم المطلق والعدم الذهني ايضا كما عرفت قوله فلان الامكان
مما احد ... لان المواد الثلث لا تنحصر في الوجود بل يحقق في كل محمول بالنسبة الى موضوع
كما حقق في موضعه فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه فان
معناه كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت محمول للموضوع
او سلبه عنه فامكان الاخبار يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم

قال السيد قدس سره في شرح المواقف عند ذكر توقف الموجود والثابت
العين والمعدوم والمنفي العين فايده لفظ العين التنبيه على
ان المعرف هو الموجود في نفسه لا الموجود لغيره
والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما

بوه وفيه نظر لان الثبوت المذكور معنى رابطي والموقوف هو وجود الشيء في نفسه على
تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنفسي فيكون تعريفا صادقا عليه ولا استحالة فيه
الا بالشرائط المشهورة وكلاهما في صورة الرابع قوله فلانه قد اخذ الكون في
فلان المعرف ان الكون الماخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والموقوف
هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر من الترادف كيف والاول مصدر كان
الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال قول المصنف بعد ذلك واذا جعل الوجود جعل
رابطا يدل على ان الموقوف مطلق الوجود الشامل للمعنى النسبي لانا نقول للموقوف ان يقول
بعد تسليم ان الوجود بمعنى [illegible] ما عرفت الوجود في نفسه على [illegible] بان
يكون الموقوف مطلق الوجود الشامل للمعنى النسبي لا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء على
صدق هو عليه ولا يلزم فساده كما ان الشيء هو الكون في نفسه مع قيد هو كذلك
الصفة التي تثبت له لانا نقول من الشيء انه ليس كذلك كيف ويمكن التصديق بثبوت شيء
على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه كما في المعدوم ثم على هذا التقدير انما يكون تعريفا
بالمرادف لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب الوضع كما في الامكان العام والخاص
ولو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان كان دوريا فان قيل ثبوت الشيء على الصفة
يرجع الى ثبوت الاتصاف في نفسه وهو يستلزم مطلق الثبوت في نفسه الذي هو الموقوف
قلت على هذا التقدير ايضا يكون تعريفا دوريا لا تعريفا بالمرادف الا بالشرط
المذكور وهو ان لا يكون اطلاق الكون عليهما بحسب الوضع على ما لا يخفى

اما وصف المحمول بانه مؤلف فمحمول على ان المؤلف ههنا لغوي لا اصطلاحي
كالمركب الواقع في تعريف المعرب حيث قالوا المعرب
هو المركب الذي لم يشبه مبني الاصل فمعنى المركب ههنا
هو الذي ركب مع غيره والمؤلف ههنا ايضا كذلك اي
الذي الف مع غيره وهو الموضوع 2 تم

9

ثبوت الشيء على صفة عين ثبوت الاتصاف في نفسه وان وضعنا استلزامه له فليتامل
قوله وسلب الكون في تعريف العدم على تقدير ان يكون العدم سلب الكون
لا يكون مرادفا للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق
فالاولى ان يقال العدم مرادف لسلب الكون للوجود فاذا اخذ العدم مرادفا لسلب
الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالعدم لكونه
في مقام المقابلة والشهرة في هذا المعنى قوله وهو موقوف على سلب مفهوم الموجود اي
بحسب التصور وهو ظاهر [illegible] ورد عليه في الحاشية [illegible] قوله واعترض عليه
اولا فيه بحث اما اولا فلانا نقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين
مفهوم الوجود ومفهوم الصفة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف من اللغة واذا
علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فاذا احتاج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج مفهوم الصفة الى تعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريفا للوجود
الثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الآخر اعني مفهوم الصفة واما
ثانيا فلانه يجوز ان يكون مفهوما الوجود والصفة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود
مجهولا كما في سائر المفهومات المركبة والجواب عن الاول ان ما علم في
اللغة انما هو مفهوم لفظ الوجود ولا كنه الوجود والمقصود بالتعريف ههنا هو الثاني
الثاني ان يحصل معنى الموجود الى المعنى والصيغة معلوم من علمي اللغة والصرف
اذ الجزء الاول يعلم من الاول والثاني من الثاني وليس كذلك [illegible] المقام مطلقا كان

كنه الوجود معلوما لم يحتج الموجود الى التعريف الضيائي بل الى التفصيل الذي هو معلوم
من اللغة فليتامل فيه ولو بأي الاعتذار على التعريف المثلي بسبب سكوت الوجود عن تعريف
المبدأ المطلق شائع بل غالب لكان أظهر ولم يوجه عليه ما ذكر اولا انهما ما اطلعا
عليهما صاحب بل الطالب الامور العامة مطلقا على المحمولات وذكر مبادئهما مباحث
مشهورة ويؤيده قوله فيما بعد لتحقيق الامكان وفائدة الحمل وقوله ايضا البعض
وقوله واتحاد مفهوم بعضه على ما سبق هناك فح ان احسن الاول
هذا في التعريف الرسمي عرض فان مفهوم المعرف اذا كانا متساويين وان لم يصدق
المبدأ على المبدأ عليه لم يجز تعريف احدهما بالآخر كالضاحك والمتعجب لا بل المتعجب لا يصدق
على مفهوم الضاحك بل على افراده فلا يجوز تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرف
صدقه على افراد المعرف وحيث اطلق الصدق على المعرف في كلامهم فمرادهم ذلك
على ان الامام ان المتعجب لا يصدق على مفهوم اعني الضاحك الا بشرط شيء فان صاف
الافراد مستلزم لاتصاف الماهية لا بشرط شيء بل اتصافها عين اتصافها لا يصدق
على المفهوم المقيد بالاطلاق او غيره من الامور الذهنية فليتامل قوله واما اذا كان ما ذكره
كان له لا يخفى عليك ان هذا التعريف ليس تعريفا للمشتق لحصة بل هو تعريف لما
صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في القسم الاول فهم كلام المعترض
عن قصوره لما يرد عليه ما اورد عليه لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق تعريف
للماهية بالماهية قوله لجواز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس

١٠

بالحركة الارادية به فلما هو تعريف لما صدق عليه الحساس للمفهوم الذي هو المعنى المشتق
ولو قصد به تعريفه لم يصح لما سلف انه تعريف الاحساس بالحركة بالارادية كما قرر
المعترض في كلام المعتمد بيادي على ان مراده ما ذكرناه حيث قال مفهوم الموجود
مشتمل على معنى نسبي فانه صرح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق لمعنى يعرف
للماهية بالماهية واما قوله وتعريف الموجود فما يمكن ان يكون عذر له من قبل الوجه الاول
فمعول الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرف من هذا التعريف امتيازا بيان كنه
الموجود بما هو موجود فان الراجح ان ما وقع في بدايته كنهه على ان يكون الغرض تصور
افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدوم فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق ولو حمل
التعريف على الوجه الثاني لكان تصور الافراد الموجودة بوجه يمتاز عن المعدوم وذلك غير
مقصود في هذا المقام فلو حمل الكلام هاهنا في الوجه الاول اعني تعريف مفهوم الموجود
بما هو موجود فح كون امكان الجزء غير محمول على الوجود خلل آخر في التعريف لو لم يعتبر المعرف
ولم يلزم كونه محمولا عليه فلم قوله مثلا او اسئل عن الانسان ما هو اورد عليه انه اذا
سئل عن الضاحك بما هو لم يصح ذكر الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب عرضي بالقياس
الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو كيف والمعول في جواب ما هو منحصر
في حده وجنسه ونوعه وبهذا الايراد ليس ادهو مع كونه مناقشة في المثال مندفع
بان العموم حصر والمهمات المطالب في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم وقسموا مطلب
ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة

وحكموا بان مطلب ما الاسمية مقدم على جميع المطالب مطلقا بناء انا لم نعرف ... قول
العالم عنقا مُغرب موجود لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي الاثبات فيجب ان يكون
هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل وانا لم نعرف ان الشيء موجود ما لم
يمكنا ان نحقق انه اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقية فلولا انهم ارادوا ما يعم
الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح هذا الحكم لجواز ان يعلم برسمه مثلا
مطلب بهلية البسيطة الى اخر المطالب هذا ظ ومع هذا صرح الشيخ عمر الحسام في
في حكمة الكون والتكليف حيث قال مطلب ما سوال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون
الجواب بحد يدا او برسمها واما شرح الاسم وتبيينه ولا يكون هذا المطلب حاجزا
بجواب المحبث من طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب المحبث باي شيء هو ذاتا
بما راه هذا الذي كل الشيء او ميزه فالمظهر ان الرسم يقع في مطالب ما هو في جملة
على ما صرح به هو وغيره عادة في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار
كما صرح به في الاساس او بذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين ما اشتهر في كلامهم
من حصر المقول في جواب ما هو في الامور الثلاثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاسلم
ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله الموفق ... وان لم يوجد او
هذا ما ذهب اليه من ان لا ترادف بين المفرد والمركب الا باعتبار الحاق نوع الوضع
في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتغاير بينهما بالاجمال
والتفصيل والتالي فان وضع المفرد قد يكون كالمتعدد بينهما
بنا على هذا المذهب ثم كلام السيد لا على عدم الترادف بين المفرد والمركب دائما على تقدير ان
يكون وضع الالفاظ بازاء صور الخارجية فلا شك ان التعدد بالاجمال والتفصيل انما
يعرض للصورة الذهنية وكذا على ما هو الحق من ان الحاصل في الذهن عند الحقيقة مبناه على

١١

علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك **قوله** بل
يمنع كونه متصورا البتة عرض عليه بانه ان اراد انه يمنع تصور افراد الوجود العارضة
للماهيات بكنه الحقيقة فيرد عليه انه ليس للوجود العارض للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا
كما سيجيء بل يمنع التعقل المماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البديهي المسمى بالوجود
وسينتشر المصنف الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استعمالها عن المحل
حصوله فيه ولا يكون وجودات الماهيات افراد حقيقية لذلك المفهوم بل يكون حصصا
الا المفهومات تكون حصصا وهذا عرف انه يمكن بيان ان واثبات ان في المعقودات
افرادا المسماة بالوجود والمطلق حصصه الخارجة عن المهية عارضها انما يكون كالنسبة السوادا
كان الموجودات حصصا لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا لما يكس الساجم
لو كان لذلك المفهوم فرد في نفس الامر وحكم بانه حقيقته توجه المنع وان اراد به منع
تصور هذا المفهوم المسمى البديهي نفسه بكنه الحقيقة فقد ان المصنف بين ان هذا
المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل فطبعه وكل المنتزع البسيط ذاته يكون بمهية ليس الا
نفسه كما في سائر المفهومات البسيطة في العقل ولا كذلك فيه اما او لا فلان المنع
منع هنا كون الوجود متصورا بالكنه ما اذ فرض نوعه على كون الوجود حصصا
لا افرادا حقيقية فلا يتم اثباته بالدليل الا بيس سيما ولم يعرف بالشيء اصلا واما ثانيا
ما ذكره من قوله واثبات ان في الموجودات الخ منع وليس فيه اعتراف بانها
وذلك الامر بل هو صريح في ان اثباته محال ولا دليل عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل

على النبي لسعادة واما ما سافلان كون تلك الاجزاء حصصا وكون تلك المفهوم
لهاء نوعا لا استلزم كونها مقصورة بالكنه الا اذا ثبت كون تلك المفهوم مقصورا
بالكنه ولم يثبت بعد بل ليس الكلام الا فيه وبساطة هذا المفهوم على تقدير تسليمه
لا يستلزم بداهته اصلا كما في ساير المعقولات البسيطة لا سيما الواجب تعالى وكذا
امر امتزاعا سواء صح الى البسيطة اولا ادلة فطنه وكذا المتبرع الى قلنا بدالا بد
على حصول كنهه لجواز كون ذلك الامر حاصلا في الاذهان بامر باوليته وكنهه
لابه لشئ ذلك من دليل ولك الاجزاء موضوعا له كون تلك الاجزاء موضوعة
الوجود بيانها ان الظاهر ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فذكره استطهار
لان غاية الامر على هذا التقدير ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك
الركبت في موضوعه وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا اخر لا يكون تلك الاجزاء
موضوعات له فاما ان يكون ذلك الامر موضوعا لها فيكون الركبت في عارضه
وهو في مرتبة هذا الشق في الف د او لا عارضا ولا موضوعا فلا يكون مما
يركبت للوجود ولا في موضوعه ولا في عارضه بل في امر اجنبي عنه فيكون الحلف
الحس ذلك البيان اولى فيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشبه لانه
قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان الاشتباه انما يحصل
بالتردد في انه هل كان فيه مسبوقا بالكسب اولم يكن والمفروض ان النسيان المشبه
الحاصل قليل فالتردد في حصول المسبوق مع انها قد كانت قليل فالكسب في

بداهة البديهي مبني على احتمال امر قبل الوقوع فيكون قليلا والجواب ان المدعي ان
المسبوق الحاصل قلما ينفي لحصول المسبوق لا يمكن في الغالب الا تقدير عدم من ذكر ما وقع
تحصيل الجزم بالكسب ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول السبق
تذكر عدم المسبوق لحصول الجزم بالبداهة كيف انا نقع التردد في اشياء كان فيه
فنسينا ام لم نكن ان كان وقوع السبق الاول قليلا فان قدرة الوقوع لا يسلم
احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع الباقي يقدح في الجزم بعدم وقوعه قال
قوله ذاتا ومفهوم بعضه لا يكون نقيض الوجود وهو اللاوجود وهو اعم من العدم
لصدقه على الوجود مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم الموجود
والمعدوم فان المعدوم بمعنى اللاموجود فهذا على القول بان الامور العامة المبحوث
عنها المشتقات لا المبادي فراجع الى ما سبق قوله والجواب ان التردد قد لحظ
ان التردد وتحيز العقل هو التسليم المطابق للواقع كان التردد في كون العلة
واجبا او ممكنا لا يقتضي كون الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات
الثانية وغير موجود في الخارج على تقدير التسليم ليس مما يجب لا يمكن للعقل التشكيك
فيه واما الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي فمفهوم الوجود موجود
بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما
يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات
وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى اخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد

وذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع يلزم منه ان الموجودات منها

الواقع مشترك في ذلك المفهوم الواحد وح فالسؤال انه يجوز ان يلزم ان يكون

الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود وذلك غير لازم الا اذا كان

الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع فان لا يلزم من التردد ولا تحقق في الوجود

الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك من نفسه بغيره

فالجواب سعار الاعتبارين كما في ما بالمهية الا ان فيه يعلم الجواب

او اورد على الوجود المطلق وح ولا الحرم بالانحصار في قول النسبة لا ايحقى

ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه منه مع وجود فح وجود معه وكل النسبة انما

موجودا ومعدوم اما متصف بوجود خاص او سلبه فمعنى العدم الخاص ح سلب وجود

خاص لا سلب الوجودات باسرها لانحصر على العدم السلبي لعدم من ان يكون موجودا

بوجود خاص اخر او غير موجود اصلا فظهر فان قد تبو سيط الحاد مفهوم العدم

على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا فلا يكون التردد بينه

الموجود بوجود خاص حاصر الحلان اذ كان للعدم متعدد ايضا مفهومه ح

رفع وجود خاص فيكون التردد منه ومن ذلك الوجود حاصر من غير ملاحظة المعدمة

الاجنبية وانما الحاجة اليها اذا ردد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا

لا في ما سلب عنه وجود خاص لا لزم ان يكون معه بالجواز ان يكون

له وجود اخر لا انا على تقدير ان يكون العدمات متعددة يكون معنى العدم

١٣

مطلق وجود وجود كالسلب ولا يكون معناه سلب الوجودات باسرها فان

قيل ما الحصر بين هو الحصر المقصود في هذا المقام فان الغرض ههنا حصر في الوجود

ورفع الوجود وهذه الحملة لا رفع وجود خاص يكتب لما في اتصافه بوجود اخر

كالاول فلما به العدم اخر فلا في اثبات المطلق اذ متعدد احوى اما وحده

العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود والكلية لا سلب

وجود وجود فلا يتعدد بل على من احد المعدد الا انه اول السابع المحقق حل

العدم على ما يساوي سلب جميع الوجودات كما هو المتبادر عند الطلاق لعلط

المعدوم كما اد اول به معدوم لم يفهم منه سلب وجود معين حتى لو كان موجودا

بوجود اخر لم ما يصح ذلك وكذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود

غير لنسبه العقلاء الى التناقض وذلك لا نفهم من العدم معنى سلب جميع الوجودات

ثم هذا المعنى وان كان متحدا لجميع الماهيات المعدومة او متعددا بحسب تعددها

لا يكون التردد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا لعله كن حكم بعدم الاستحالة

اعد وحدة العدم فان قلت ثبوت هذا المعنى انما يكون هو على تقدير كون رفع

الوجود المطلق هو بعينه وحدة العدم قلت استدراك لو وحدة العدم على

تقدير التسليم الاصح في المقصود لعدم توقف الاستدلال عليه اذ لحصول اللعل

من العدم معنى لا يحمل شيئا من الوجودات والكثار ذلك مكابرة فلو لم يكن

ههنا كان وجود مطلق لم يكن التردد بينه وبين الوجود حاصرا اذ لا حاجة في ذلك

بتلك المقدمة لظهور ان معنى العدم ذلك قلنا ظهور ذلك لا يسلم
الاستغناء عنها اذ يكون تمام الاستدلال بملاحظته وان صدق في الذكر
[illegible] في ظهوره فلا استدراك في الدور الاول كيف في هذا الدور لا سبق
محال لو تم صحة الظهور بناء على ذلك الاجمال لكونه فائدة فيما يجد اوله ويمكن ان
يحمل على هذا ذكر المحشي حيث قال لو سلم ان السلب مفهوم واحد
لا تعدد فيه اصلا الا بالاضافة ولا يتبعها لتم المقصود بضرورة ان رفع المتعدد
متعدد في الجملة فلم يحتج الا ان يتم انه يبطلان الحصر المعنى حرره لان السلب
لا يحصل الا من مفهوم واحد اول فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه
رفعه ورفع كل شيء نقيض له ويكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين
نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم انه نقيض للعدم
لانه رفعه فقد حصل نقيضان للوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول
بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود وجه
التفصي عن ذلك بان نقيض العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود يكون في قوة السالبة
فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة
المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضها بهذا الاعتبار هو الوجود الذي
هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى هو سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة
السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي في قوة السالبة

الاستعانة بوحدة العدم فان قلت قد قال الشارح في بيان المبحث في جواب
لان ارجاع تعدد العدم يكون لكل وجود خاص عدم خاص [illegible]
وذلك مبني على كون معناه رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي يباين جميع
الوجودات لا ما هو نقيض الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما كما اصطلح
لان اوله مبني على كون معنى العدم منافيا لجميع الوجودات وآخره على خلافه
فقد للشارح هنالك مع لزوم المحذور المذكور [illegible] من اكثر من
مفهوم على تعدد العدم واستنده للانتاج [illegible] كل منهما
من امرين فقط وعدم صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره اولا
نقائض للوجودات الخاصة لاستلزامه محذورا آخر [illegible] مع لزوم
ذلك المحذور لا يصح كونها نقائض الوجودات الخاصة على ان عدم صحة كونها نقائض
لنا انما هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الاول كما يظهر [illegible]
كلام الشارح واما السيد المحقق فقد حمل العدم على رفع الوجود سواء كان خاصا
او مطلقا [illegible] على تعدد العدم بكون الرفع من كل وجود والعدم بمعنى
رفع ذلك الوجود [illegible] احد المقدمات العامة بوحدة العدم [illegible]
[illegible] ذكره [illegible] اختصار الدليل [illegible] المقدمة واستعمالها
لمقدمة اخرى [illegible] من التقرير حيث [illegible] ان المعقول من العدم [illegible]
بجامع شيء من الوجودات فلا استدراك في اصل الدليل فان قال ان [illegible]

ال به المحمول في الوجود الذي هو فرد الموجبة **قوله** قبل الامر ان مفهوم
العدم فيه استدلال على العدم بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور بيعني
ان يقال ويرد عليه المنع ان قيل المنع والاقتصار على اول لو كان السلب خصوصية
سوى الاضافة لما يوجد سلب لم يكن مضافا بتجويز العقل حلوا الواقع عنها بتحقق
خصوصية سلب آخر فان امتنع ذلك فلا يكون التعيين منهما ودلك بما يدفع
الشامص منهما هذا وهناك نظر دقيق وهو ان لو ان هنا معهوم مفهوم السلب
المطلق امر واحد فذلك ليس بتعيين الوجود والجواز انما هو في مفهوم آخر
بل نقيضه سلب الوجود وان اريد الاتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود
فالدليل لا ينطبق عليه لا يستلزم وانما هو مفهوم خاص هو الوجود فكون
معدد المهم يلزم تعدد السلوب بذواتها الى الوجودات المضافة هي اليها لاني
السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اولا
السبب المشهور انها لا يتمايز بذواتها في نفسها ولعرضها او هي الى السلب
اي مفهوم اضيف فهو في الحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود وعامة
مثل على الحادثة ولما لا يقول بحسب انه كذلك لكن لا مراد بان الحالة لا يتيح لاالزام
من تعدد العدم تمايز السلوب بذواتها الى الوجودات التي هي مضافة اليها فقابل
نوقف **قوله** والمعطلة لا يلزم اول الوجوه اشتراكه بين جميع الوجودات
وما ذكرنا من شمول الاستثناف به كافة في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن

لو يخص مفهوما كيف وهو لا يصدق عليهما فان وجه السؤال انه لجواز ان يكون
الوجود مشتركا معنويا بالنسبة لوجود بعض افراد الجواهر والاعراض دون وجود
البعض الآخر منهما فيصح بحمله وجود الواجب وجود الممكن ثم بعض وجود الممكن
مثلا وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج
عن المقسم فلتلك الا انه لا يصح توجيه الكلام الشارح بان تلك الوجودات ليست افرادا
لعدد الموضع الممكن بل هي مضافة الا اوله فقد المقسم فلا مدخل في هذا الايراد
للمقدمة القائلة بان المقسم يلزم شموله لجميع افراد فقد المقسم لجواز ان يكون فقد
المقسم من المقسم بعض من هذه ما ليس ولا يصح حمل كلام الشارح على الاستكاف
وهو ان يحمل العام هنا على الاعم بحسب المحمول لا بحسب التحقق حتى يكون المعنى
لجواز ان يكون فقد القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها
وهي مع ذلك بعيد فيه ان في عبارة هي ان تقسم الى القسمين تقسيم وجود الجوهر ووجود
العرض خلاف انه فيكون انه الاقتصار على ذكر القسمين سكوتا كالسكك الكعا
الشارح في الكلام ذالوجوه على انه لو لم يحمل على ذلك كان تقسيم وجود الممكن الى وجود
الجوهر ووجود العرض شايعا كما لا يخفى عندهم له ادنى تامل لا يريبك انه عين
الجواب الثالث ان التنبيه على التسمية الا ولهه كانوا مشتبا درهم الى الملاق لفظ العموم على
ان يدرك الاحتمالات البعيدة عن الطبائع المستقيمة في معالم البنية عن مسلك ادراكها
منه دفع الاحتمالات المتبادرة لا الوهم التي يغلب من الحنها العقل في الجزم بها

ويمكن ان يقال ان الوجود اشتراكه من جميع الوجودات ان جميع
كل الوجود بجنسه اي من جميع الوجودات مشترك فيه من جميع
بعد انه يستدل على ان العقود والعرض مشترك ان حصول العام الا بانه
الوجودات وكيف يكون الوجود الخصوصيات الى الوجودات
وعدد المفهوم وقد وقد الذهن الى اشتراك من الوجودات الذي
لا يعطى الاشتراك بينهما بل يبطل ان لا كافي اثبات الاحتمال

ينبه عليه ما بعد المقام فيما نحن فيه الاقدام قوله فلان المركب لا بد له ان ينتهي

لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية لم يعقل مفصلة لا يلزم الا الانتهاء الى البسيط

فان المركب منها حينئذ منتف فيما نحن فيه فلا الى مجرد التركيب يلزم الانتهاء

الى البسيط او لا معنى له الا اجتماع البسائط غاية الامر انه او كان فيه وجود

البسيط الموجود وان كان معدوما لم تعقل ولا ما ينتهي اليه المركب العقلي

ان العقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية غاية ان الاجزاء المحللة

تحليلية فانه لا يصح القسمة الوجودية اصلا انتهى الى حد هذا الى ان

فلانه يمكن ان يوجد فيه بتفسيرها من ذلك التفاصيل كما يتم من اجزاء الموجود

الموضوع له بنفسه لا بوجه وجوده نعم يحتاج القسمة النحو المفصل عن الموجود

الذهني لا في الوجود الذهني مطلقا فاذا لم يحكم بهذا النحو المفصل في الوجود لم يلزم

انتهاؤه الى البسيط او لا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد فليس كذلك

انقسام المقادير بلا نهاية وسائر كيفيات التي تجري في الاجسام

لا الى غير النهاية انتهى. انه نفعه قوله لان البسيط مبدأ المركب لمانع ان يمنع

كون البسيط الحقيقي مبدأ المركب مطلقا الا ان يقوم عليه البرهان فان المقدر

المفرز في سواء المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤه الى ما ليس

بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي

لجواز اشتماله على احاد اخر وهكذا اصلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها

الجواب بان يكون معناه ان مجرد التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط
سواء كان المركب موجودا في الخارج او مجازا غاية الامر انه اذا
كان عن كونها موجودا من حيث التركيب بان يكون موجودا بالنحو
المفصل في الوجود اقتضى البسيط الموجود في الموجود وما يعقل
على الوجه المتمايز وان كان معدوما من حيث التركيب بان يكون
موجودا لا بالحال لم يقتض وجوده بالفعل على وجه الاعتبار
تأمل تم الكلام

الاخر من الواقعية ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد اخر لا يكون ان ما

يكون ان يكون كل واحد من تلك الاحاد انسانا يشتمل على احاد ولا يكون من نوعه

الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق قوله هذا

انما يتم لو اثبت هذا الشأن ولم يبطلان التالي فان ما اورده متوجه على

كلا الدليلين كما مر مفصلا ويؤيده قوله فلا دليل على استحالته لو كان المراد

مختصا بالتحليل الخارجي فلا يتم هذا الدليل وفيه نظر لانه ان امضى العوض لعل

المراد يقول لم لا يجوز ان يتعلق النفس بالنسبة بعض الهيئات الجزئية بالنسبة الى اخر

والعوض بالنسبة الى اخر فالمعين واحد حقيقة لا يتصور فيها اقتضاء الامور

المتغايرة والجواب انه بناء على تقدير الطبائع عن جابر لان التواطؤ لا يختلف

بالذاتية والعرضية ضرورة انه يكون الى النسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون

متواطئا بل مشككا فظهر انما يتصور على تقدير التشكيك فيرجع الى ما ذكره الشارح

كما يفصله بعد قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لانه لا معنى

المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطئا بالقياس الى افراده

او مشككا والى ان يحمل كلام على ما ذكرناه من اقتضاء الوجود النفس بالنسبة الى البعض

والجزئية بالعكس لانه اخر والعوض الى اخر ادعى بطلانه الفرق بين صورتي التواطؤ

والتشكيك لا يصح العوض لا اقتضاء فان الوجود على تقدير التواطؤ

لا يكون نفس البعض وجزءا لاخر وعارضا لاخر سواء كان ذلك الاختلاف

معنى الذات او لاختلاف ما وكان مشككا لا ما لقول حاصل سنده لا ل
المعلل ان الوجود اما ان يعنى الدخول او يعنى التعلق فيصلح الوجوه على
التقادير يحتمل ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع فاحتج عنه تارة بمنع المنفصلة
واخرى تسليمها ومنع الملازمة اعنى وجوب كونه كذلك بالنسبة الى الجميع الى ان يعنى
الدخول او الوجوه او التعلق بالنسبة الى البعض وبين المعنى المعلول لاصل لهذا ولكن
يرد عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا لذاته للاحوال الملكية كلها كل حصة منه مقتضيا
لتلك الاحوال فيكون في حدود الواجب عارضا لبعض الجهات في تعينها
لامتناع تخلف معنى الذات عنها بناء على قوله وانوى ما ذكره اقول
التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان
اما اقتضاء الاولى في الذاتيات فلا يتساوى نسبة الذاتي الى الجميع فما هو اولى له ولا
كما انه لا يوجه عليه البعض العارض بجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض من كونه
معنى انه او اقدم بان يكون اقتضاؤه علة لاتصاف الآخر به ولا يجري مثل
ذلك في الذاتي وهو ظاهر في الذاتيات غير مجعولة واما اقتضاء الاخرين
فلان الاشدية والازيدية اما ان يستلزما شيئا ليس في الاضعف والانقص او الا وعلى
الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في المهية اولا وعلى
الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك المهية ضرورة اعتبار المهية بتمامها
وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك

ان البعض العارض لا ينافي هيهنا انه او فيه على التقدير الاخر لا يلزم خلاف
المفروض بيان ذلك انا لو فرضنا اختلاف شخصي عارض معنى السواد مثلا
فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالآخر اضعف فيقول
ان كان التفاوت بين السوادين في نفس مهية السواد او اجزائها لزم التشكيك
في المهية او الذاتي وان كان في امر خارج عارض لهما لم يكن التفاوت بين
الشيئين في الذاتي بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض فى ما نقل الكلام
الى ذلك العارض وهكذا الى ان السوادان يتحدا في المهية ويختلفان فيها على
الاول لا يكون التفاوت بينهما بحسب الذات كالتوبيخ والتفاوت في عارضهما
خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان المهيات
المتباينة لا يقاس بعضها الى البعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة
اشد من السواد ولعل المراد ان المختلفان بالشدة والضعف يشتركان في
المهية الجنسية ويختلفان بالفصل المنوع عند من قال ان الشدة والضعف تستند ان
الى منوعهما والمعقول التشكيك هو المفهوم المشترك بالنسبة الى موصوفهما كما
مثلا بالقياس الى الجسم وذلك مفهوم واحد اول ومعنى كون احد الوجودين اشد
كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلل الى الامثال
من التحليل على ان الاوهام العامية تستلزم ان السواد القوي مؤلف
من امثال سواد الاضعف ومعنى الازيدية انه كونه بتلك المثابة الا ان امثال

الضعيف

المرتبة في الاسد ليست اجزاء منها في الوجود ولا في الوضع بخلاف المقدار
من الازيد فانها مباينة له اما في الوجود او في الوضع او فيهما فالسواد
من العارض بالذات بمعنى ان احد مقادير الاشد وهو الآخر لا على ان
تحقق الحس كالسواد في هذا السؤال في احد مقادير الاشد او الاضعف وكذلك
كما ذكرنا في الاراء فتدبر تعلم وزيادة تحقيق التشكيك بحسب نوع وجوه
التشكيك ان هنا مقامين احدهما ان الذاتيات لا تقبل التشكيك
وعدم قبوله والثاني ان الاشد والاضعف مختلفان بالماهية ولذا ان
ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف
يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعده وذلك يكون ذلك الامتياز بالعارض او
بالذاتيات حكمه حكم سائر المقامات التي يحكم بالاختلاف فيها نوعا فان الاحتمال
قائمة فيهما والامر مشتبه على ذوي الحدس الصائب حاكم عليه بذلك اما
لو ذهبنا الى ان الطبقات المتقاربة من الالوان متحدة بالنوع فاذا
فرضنا جسما ابيض ببياض قوي ثم فرضنا انه نزل من هذه المرتبة
في البياض الى مرتبة ادنى منها واقرب الى السواد بحيث كان هذا اللون متحدا
مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة
ادنى منها بحيث يكون نسبتها الى المرتبة السابقة عليها كنسبة الثانية الى
الاولى تكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة

بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى وكذا اذا احتطنا
هذه النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ السواد الصرف يكون جميع تلك المراتب
متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الصرف متحدا بالنوع مع البياض القوي
المفروض اولا وهو ظاهر البطلان وكذلك في المقادير بالذراع والذراعين او ورد في
المقام الاول ان الماهية الا اذا ثبت ان مقادير احدهما ازيد من الآخر ووجه
خط القصير بل احدهما ازيد من الآخر لا مقدارا له كما قالوا فالطعوم بالحس
السماعي يصلح خواص الكم بعد ما حصل ان لا تضاد فيه وكذلك ليس في طبيعته تضعف
واشتداد ولا تنقص وازدياد وليست على هذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص
كمية وكم اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا
يقال هذه الثلاثة اشد ثلاثية من ثلاثة ولا اربعة اشد اربعية من اربعة ولا خط اشد خطية
اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المقدار الا صبع ازيد منه
اعني الطول الاضافي ثم قال العرض من هذا ان الاشد والازيد ومن الاشد والازيد
الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة
والاشد والازيد الذي يمنعه لا يمكن فيهما ذلك وقال في الفصل السابق عليه
واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض وكذا الطول في سائر
ما اشبه ذلك هذا وكيف العدد ما مسحوب بطائر ما علمناه ان الكامن الشعاع ان
اورد في المقام الثاني فلا محيص عنه الا بان يلتزم ابهامها في المعاني ما لا يحكم في مراتب

فيكون متحدة بالنوع مع المرتبة الاولى

نظر فيه قوله اقول هذا اعتراض منع آه اقول لا استدراك في ذلك على
القائل لانه قال بهذا الدليل لم يدل لم يتوقف [illegible] على المقدمتين لا يقدح في صحته ادعائه
وانما كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين وان حمل كلامه على
ان تمام الدليل موقوف على المقدمتين حتى يكون متصلا بالكلام لا استدراكا
كان خلاف الظاهر لا سيما في بعض النسخ لم يعد ان تم الخ قوله والاسم
ان هذا الامر معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه آه اقول على
التقدير فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه يمتاز
عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق كون الانسان معلوما لنا وربما
لم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضاحك معلوم بكنهه بان ما علمناه بوجه الضاحك بعينه
هو الحيوان الناطق نعم اما على هذا التقدير المغايرة من حيث الكنه والوجه
الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون
معلوما بالكنه بعينه تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا بالحيوان الناطق
ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما لنا بالكنه فانا اذا اعتقدنا بحسب
آ[illegible] بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك ان الانسان معلوم بالكنه بعينه
[illegible] بان الحاصل عند [illegible] بالكنه هو كنه الانسان [illegible] ان يكون
[illegible] على هذا [illegible] ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تصور شيء
[illegible] ان يكون معلوما ولا نعلم انه [illegible] العلم بمغايرة شيء

يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم لنا

كما ان الحيوان الناطق معلوم لنا بالكنه [illegible]

الاعداد وهو يخالف ما قرره من ان التقسيم الوصفي انما يكون الى الاجزاء المتباينة
في الماهية بدون تمييز الزيادة والنقصان في الاعداد ومنهج المعاصرين ان
الاول يستلزم الاختلاف بالماهية دون الثاني فلسائل ان يعكس بعدم العدد
الزائد في الذراعين ليس الا فرض هذه المقدار موجودة اما بالفعل كما في الذراعين
المنفصلين او بالقوة كما في الذراعين اللذين هما متصل واحد قلت نعم ولكن
ليس الزيادة في هذه المقدار فان هذين يمكن المقدمة الوجود في الشيء الى
العارض ما ذكره في هذا المحل او على حد آخر امر عارض لهذه المقدار متبوعه عارض
آخر هو بسطه انما هو على حد آخر بالزيادة والنقصان فعليك بالتوجه اللائق
مع التحرر والعابر ليتجلى عليك وجه الحق عن جلباب البيان وينجلي لك صبح الصدق
عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام وبين بعد ما بين روابط المقام وعسى ان
يكون عليها في رسالة التحقيق لكن ان شاء الله تعالى قوله اقول التسمح
لا قوله عما لا سبيل اليه عرض هذا القائل بيان حال الايراد واشكال فلا يرد
عليه ذلك قوله لانا لا نسلم ان المعقول هو الوجود الذهني آه فيه خلط
او هو مبني على طرفة الاعتبارات لا المنع قوله لانا نسلم كلام المتن آه ان حمل
المعقول في كلام المتن على التصديق عن بعد كيف وقسم بعضهم المعقول الى
التصور والتصديق قوله وكلام الشارح صريح في خلافه لقول القائل كما
يفهم من الشرح ناظر الى جواب هذا السؤال وهو ان ما ذكره كالاحتمالي

فحوان الناطق لم نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا يدفع ذلك ولعل مراد الشيخ ولا سائر مثل ذلك في التعدد الاول كالاكتفاء على غاية التحقيق الى المراة الوجه الذى بمنازعه عنه عداه في التعقل ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيصدق الا زاد على التعدد كونه متعقلا بالكنه او بوجه بانضمام مقدمة اخرى في الكلام بكونه كنهه في الكلام في التعدد الآخر فانه لا يدل على المطلوب بعد الضم اصلا لانه زاد لجواز ان يكون معلوما لا على التعدد ان لا يكون معلوما لا لجواز ان يكون معلوما لاجتماع النقيضين لا لما يقول في التعدد ان لا يكون معلوما بكنهه عند العقل الا لكونه معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل والصواب ان يقال لا معنى لتصور الشيء بالكنه ان يكون حقيقته متمثلة في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه كمن يتوجه اليه العقل بالصدق عليه فلم اثبت ذلك فنقول في الاول متحدان بالذات وفي الثاني متحدان بالذات متحدان لا بالذات اما بالوجه فظاهر لكن ان الجارى الشيء بما هو ذاته او ذاتى له اوجز الجاده بالوصف الصادق عليه فان الاول الحاد بالذات والثاني الحاد بالوصف او مصداق وكل الاتحاد هو مبدأ الاشتقاق تحقيقه او اعتبار او مفهوم الحمل فهو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين بالذات والوصف الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من المعنى الخارج كان اتصافه موجودة

فيه بالذات ومرضيا به موجود فيه بالعرض فان الوجود العارض للمعنى الموجود ليس عارضا بالعرض فانه معارك لجنب المعنى الجعل نعم له علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد به بوجه ما بنظر الى الحال والعطف والبلح مثلا من حيث عارض البياض كان وجود المعنى الخارج مستلزما لعروضه بالعرض كذلك وجود عرضيا في الذهن سبب البيان بالعرض اذا التفت النفس بها اليها اى لاحظتها بحيث ينطبق عليها صبها معاكس الوجودين اذا التفت وذلك علمت في كلام الشيخ كيف او كان الحيثى الفعل متصورا بالعارض كان المعنى ايضا كذلك ضرورة فان المعنى عين الاتحاد بالامر محلا امكان منع ان يقول او لم يكف بحصل اجزاه الاولية بكنهها او معناه ان يثبتا بالاجزاء او احدث الوصف لم يكن حكما باجتماع النقيضين او صدق ان الكلية لا يصدق العنوان على افراده في نفس الامر بل يكون صدقها بسبب ايضا صدق العنوان او احدث معدوله بصدق قول السواد ليس بموجود ومعدوله ممنوع عند الخصم فانه قال كان مقتضى ذلك الفعلية ان الصادق في نفس الامر ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا الوجودات والسواد المعدوم مطلقا ليس سوادا على ان نحو ما ان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع والسالبة يصدق بنفيه فاذا كان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا اوقوله

مراد المصنف اراد بالموضوع ههنا المحل المتشخص لما حل فيه وادعى
ان العرض الحال في عرض آخر متشخص بموضوع ذلك العرض لا به ولذلك
حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض في التشخص ولان المص يريد
كون الموضوع من جملة المشخصات في المقام لم يترتب عليه امتناع
انتقال الاعراض والدعوى التي [illegible] المص يتبين بها عليه العرض
في تشخص العرض العام به مما لا مساغ له في كلامه اصلا وبعد
[illegible] ويلزم
منها ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض العام لعرض من
معروضه الى عرض آخر قائم بمحل ذلك المعروض واما الحكم
بالمباينة بين الموضوع والعرض فمستند الى اعتباره في الموضوع
عدم حاجته بالغير ولنا ان يكون هو مراد المص بقوله المتقوم
بنفسه ومع ذلك لا وجه للتعرض وينتظم الحكم المذكور كما لا يخفى وجه
لهذا تتمة تفصيل … ان الاختصاص الناعت ههنا بكذا
اريد وهو انه ان اريد باختصاص الناعت ما يصح حمل الشيء على المنعوت
مواطاة فبطلانه ظاهر بناء على ان العرض مثل السواد لا يحمل
على الجسم مواطاة وان اريد ما يصح حمله عليه لو اشتق او
فرد عليه اختصاص [illegible] المعروض بعارضه و

السواد ليس بسواد وهو لما صدق … ولا بما فيه بل المناقض له
السواد ليس بسواد حين هو موجود وصدق ذلك ثم وبوجه آخر قولنا السواد
ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو كان ليس موجودا انه ليس سوادا
وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كان سوادا فهو
موجود والجواب ان هذا انما يأتي على تقدير المغايرة واما على تقدير العينية
لا … ان الصادق انما هو السواد المقيد بالوجود وبخرج المعدوم بتقييد
الوجود … اعتراف بمغايرة الوجود للماهية حيث صار النسبة بالوجود
مخصصا للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين الحمل المطلق …
وقولنا كل سواد موجود فهو سواد … وقولنا كل سواد فهو سواد ولا
… كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد
ومن ههنا … ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على
المغايرة وما قيل في الجواب ان … سلب الوجود وان اراد الملازمة
… وان اراد الاتحاد … فكيف الوجود … عدم فلا يكون سلبه
عين سلبها وان اراد ان المقصود سلب الشيء عن نفسه وانما المقصود سلب الوجود
والشيء سلب الشيء عن نفسه مجاز … بعد التسليم … في اصل المطلوب
وهو اثبات الفاعل او موضوع كون النسبة بين الشيء ونفسه مقصودة فتدبر
ويمكن ان يجاب … الوجود المقيد على طريق المسامحة
اقول

انه خاصة على ما لوضح الله من ان العرض هو مثل الاسود وكما يعلم
من كلام القدماء فارظ واما على عرف الجمهور فمان من المراد به ان
يكون المختص هو السبب القريب لاتصاف الآخر به بان يكون
هو بذاته وصفا للآخر كالسواد فانه السبب القريب لكون الجسم
اسود فانه بذاته وصف الجسم بخلاف المال فان صريح العقل
شاهد بانه ليس بذاته صفة المالك بل صفة المالك بالذات
انما هو الاضافة التي له الى المال اعني التملك والمال سبب
لتلك الاضافة وهي الوصف بالحقيقة وهذا الاختصاص
لا يعم الا بمالة حصول في الآخر على وجه السريان بمعنى ان لا يكون
له جزء متميز عنه في الوضع كما في باطن الوتد الكائن في الحائط
ولا يكفي ذلك بل لا بد ان يكون له نعمة خاصة والحاصل ان
تصور الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي لوضوحه
ممتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد للاوصاف
اختصاصا خاصا بموصوفاتها لا توجد فيما عداها ونعرف
بالبديهة ان ذلك الاختصاص والانكار الآخر ان اختصاصا
هذا وانما فسر الحلول بالكون في آخر لا كجزء منه ولا يصح انتقاله
منه فهو تفسير اللفظ بسبب التحقيق الذي يطلق عليها اللفظ حقيقة

من دون الشبهة التي نشأت من اشتراك الاسم فيبقى معنى واحد ننبه
عليه بالمثال كما ذكره الشيخ والاول تنبيه ابتداء على نفس المعنى و
لا بالمثال هاهنا لانه اذا اعلم بانه لا يصح كان قولنا الاعراض — الوضع م
لا يجوز انتقالها من له قولنا بالا يصح انتقاله لا يصح انتقاله فهم — يمكن م
المثال والمثل سيستدل عليه بكون الموضوع من جملة المشخصات
فتامل   ومعناه ماهيته اذا وجدت كانت لا في موضوع
الخ هذا اذا اعتبر في الماهية الكلية ظاهر لكن يخرج الجواهر الشخصية ظاهرا
وان لم يعتبر فيها الكلية يخرج الواجب من حيث ان المتبادر من
هذه العبارة مغايرة الماهية للوجود ولعل هذا الحكم وكان من
كلام الشيخ اما دال الوجهين فتامل   وهي حصول المادة من اقسام
المقارن للمادة نوع حرارة فيها الحرارة انما تكون اذا كان
المراد بالمقارن مقارن المادة كما هو بحسب الحلول واما اذا حمل على
المقارن لجوهر آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر بالمقارن بما لا يكون كذلك فلا حرارة اذ كل
واحد من الهيولى والصورة والجسم مقارن لجوهر آخر بهذا
المعنى دون العقل والنفس ويحتمل ان يراد بالمقارن في
العقل ما يكون فعله مقارنا بالجوهر مقارن بالمعنى المذكور واقول

هذا مع انه تعسف وحمل للكلام على ما لا يفهم منه اذ المقارن
بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره ولم يثبت الاصطلاح على
هذا المعنى لان المقارن والمفارق اذا اطلق في عرف الفن
فانما يتبادر منه مقارن المادة ومفارقها دون المعنى
الذي ذكره مع انه يشتمل على خلل آخر وهو ان المقارنة بحسب الذات
والمفارقة بحسب الفعل ليستا متقابلتين لشيء واحد فان
المقارنة ذاتا بالقياس الى جوهر تكون الاشارة الى كل
واحد من ذلك الجوهر والمفارق عن الاشارة الى الآخر فعلا
ليس بالقياس الى ذلك الجوهر ضرورة ان النفس ليست متمايزا
في فعلها لجوهر تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى
الآخر بل بالقياس الى جوهر تكون هو مغايرا للجوهر آخر
بالمعنى المذكور كما اعترف به فيحمل الكلام على الاسقاط ويفوت
المقابلة بين الاقسام لان المقارن فعلا بالمعنى المذكور يصدق
عليه المفارق ذاتا وفعلا على تفسيره اللهم الا ان يريد
بالمفارق بالذات المفارق عن جوهر تكون الاشارة اليه عين
الاشارة اليه وبالمفارق فعلا المفارق عن جوهر مغاير
لجوهر آخر بهذه الجهة فيصير المعنى اما مفارق عن جوهر بحيث

٢٣

معه في الاشارة ذاتا او عن مفارق لجوهر مغاير لجوهر آخر
يتحد معه في الاشارة الى آخر الجسم وح يكون المفارقة في الفعل
معنى الى المقارن الذي هو احد الاقسام فيبقى المؤاخذة
الآتية مع عدم دلالة اللفظ على المقصود ولعمري لحمل الخارجين
المذكورين مع حمل اللفظ على المعنى المتبادر الى الفهم اعذب
كثيرا عند الذوق السليم مما ذكره هذا القائل لانه اذا حمل
المقارن على مقارن وجوده لوجود المادة يشمل النفس المادية
ضرورة ان وجود الشيء في زمان وجوده ويشمل ليس بعيدا
جدا والقول باندراج المادة في مقارن المادة على سبيل التغليب
ليس ببعيد ونظيره اما بحمل النوع واطلاق الذاتي في
الداخل في الماهية لا فساد في استعمال لفظ المادة قيل ان
يخرج من القسم اعتمادا على ما يعلم عن قريب واما ما حمله عليه هذا
القائل مع اخواته على مثل هذه الحزازة لا يعلم اصطلاح اللفظ على
فهو كالمستجير من الرمضاء بالنار ثم اقول لولا الملجئ فطنه على
المعنى المتبادر امكن ان يفسر المفارق بما لا وضع له والمقارن
بما له وضع بل يراد المقارن للوضع والمفارق عنه فيندفع
الحزازات بل السعد ان ثم ان المقارن هو ذو الوضع ~~والمفارق~~ لما لم يتم

ونوعية في عرف الفن في مقابلة المفارق كان ما للنفس المادة
اصطلاحا وان لم يسمل لغة   اما ان يركب منهما اي من الحال
والمحل وهو الجسم يرد عليه مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه
داخل في المركب من الحال والمحل وليس بجسم وان قيل الحلول
الصورة النوعية في الصورة الجسمية عاد النقض الى مجموع الصورتين
والجواب عنه باعتبار الوحدة في المقسم فان هذا القسم لا يلي
احساس الجواهر ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية
بل وحدتها المحض الاعتبار بخلاف الهيولى والصورة النوعية
الجسمية فانهما متحدة لها وحدة حقيقية وكذا المجموع المركب من الهيولى
والصورة النوعية فان جهة المتحدة بالوحدة الحقيقية هو مجموع
الهيولى والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورتين فان
الاول طبيعة جنسية والثاني طبيعة نوعية ولا كان هنا القسم الى
الاجناس او ما هو في مرتبتها لم يتجه النقض بمجموع الهيولى و
الصورتين فتأمل   قال الامام لا بد من الدلالة الى لا يلحق
هذا الايراد على القسم المص لانه قسم مفارق المادة الى الاقسام
الثلث فعلى مقتضى تقسيمه يكون الجسم الهيولاني للمادة الذي تركب
من الحال والمحل والمركب المذكور في النقض خارج عن المقسم لا يقول

المادة على ما خرج من تقسيمه هو الجوهر الذي بجملته جوهر آخر
فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى كلامه
فان لا استعداد في وجود جوهر آخر الى قبل الحصر
استقرائي واحتمال قسم آخر لا يقدح فيه فلا يرد الاشكال
والاولى لا بد في الحصر الاستقرائي من ان يعلل على الظن باستفاد
قسم آخر لم ينتقض وذلك في مادة النزاع منتف كالحكم
على من له مسكة وقد صرح بذلك الامام حيث قال لا استعداد
في وجود جوهر آخر الخ فكلامه متجه على دعوى الحصر الاستقرائي
ايضا لان حاصله ان خلاف الدعوى ليس بمستبعد فلا يكون
دعوى الحصر ظنية فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما نشأت
من عدم الملاحظة   ثم اورد نقضا آخر الخ لا يرد ذلك
النقض على التقسيم الذي اورده في الشرح الشفاء وهو ان
كل جوهر اما ان يكون جسما او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون
جزء جسم او لا يكون بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء جسم
فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا
ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام
بالتحريك ويسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة

وسمى عقلا والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو
الصورة الحالة فيه انه يدخل الجوهر الغير الجسماني الحال فيه جوهر
لو كذلك المقوم له الصورة وان لم يدخل المحل فيه الهيولى
او جزء منه منصوب عطفا على قوله او يدبره
في بعض النسخ مرفوع عطفا على النفس وهو غير جيد لان جزء
النفس لا يدخل في المدبر وان دخل فيه ولو اراد من جزء النفس
بل جزء العقل في العقل وقيل اما ان يكون يدبره فهو النفس اولا
وهو العقل لم يعد لم هذا الجزء ينحصر في المحل او الجزء الحال
داخل في الصورة وخارج المقسم وهو ما لا يكون حالا وكذا
الحال في جزء العقل لما مر انه المستغنى عن الحال هذا
قرينة جلية على ما ذكرنا انما يراد بالمقوم بنفسه
المستغنى عن الحال لكن قوله بعد ذلك في بيان المناسبة بين
الموضوع والعرض ان الموضوع هو المحل المقوم بنفسه والعرض
لا يكون مقوما بنفسه بمعنى المعنى الذي ذكرناه اولا اعني القائم
بنفسه كما وعد ما هناك وقد يظهر في كلام الشارح اضطراب لان
المراد من قوله في تعريف الموضوع هو المحل المقوم بنفسه ان كان
هو المحل المستغنى عن الحال كما دل عليه كلامه هنا لم يكن بينه وبين

العرض

العرض مناسبة وان كان هو المحل الذي لا يقوم بغيره كما يشعر به
ايراده في بيان المناسبة لم يصح قوله هنا قوله لما مر من انه
المحل المستغنى عن الحال لان هذا اعم مما هو خارج اذ العرض الذي محله
عرض اخر داخل في هذا خارج عن ذلك وكذا ان كان المراد
به المستغنى عن الحال والمحل معا ويمكن الاعتذار عنه بانه ليس معنى
قوله لما مر ان المحل المستغنى عن الحال انه تمام المراد من التعريف
الذي مر بل انه جزء منه ولا يخفى بعده واعلم ان التقوم بنفسه ان
كان بمعنى القيام بنفسه الذي هو سلب احد قسمي الحلول اعني
حلول الوصف في محله لم يلزم منه نفي الاحتياج الى الحال فيه وان
كان بمعنى الاستغناء في التقوم عن غيره لم يختص بالاستغناء عن
الحال والمحل ولزم خروج الاعراض مطلقا والحاصل انه ليس التقوم
بنفسه معنى يستلزم سلب الاحتياج الى الحال والمحل فقط
لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فرجع بعض هذا المعنى لطلب
تجرد الماهية من غير [illegible] ثم [illegible] البعض بالاعراض الحالة في
المادة اللهم الا ان يعني به الاستغناء عن المحل مطلقا وعن
ذلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه او هو حال الموضوع في

المحل المقوم لما حل فيه المستغني عن محل يقومه فلذا عموم المحل بالنسبة
ومباينة للعرض بوجه يختلف به لازم من المباينة بين الموضوع
والعرض ان لا يكون مثل الشريعة فانما الموضوع فيصح عن
تعريف العرض اللهم الا ان يراد بالحلول المأخوذ في التعريف
اعم مما بالذات او بالواسطة وعلى هذا يكون للمحل افراد بالنسبة
الموضوع والمادة والعرض الذي يحله عرض آخر
قال المصنف النفس هو المدبر للبدن هذا الكلام مشهور بين
القوم وفيه نظر لان علم النفس بذاته علم حضوري والصورة
العلمية في العلم الحضوري بعينه هو النفس الصورة بعينه
حاصل عند النفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوصة
لا وجه من وجوهها كيف لا وعلم النفس بالمدبر للبدن
بهذا الوجه علم حصولي لا حضوري فان قيل الحاصل بذاته هو
النفس المخصوصة والمدرك بالوجه هو مطلق النفس قلت
اذا كان الجزئيات مدركة بذواتها من غير [illegible] كان نوعها
[illegible] بهذا الوجه [illegible] كنه النوع الا [illegible] صدق
المشهورات كما ذكره في هدايته كالكيفيات المحسوسة كالالوان

وغيرها

وغيرها الا ان يقال ان يقول بداهة فرد بمعنى البعض بداهة
الافراد اذ [illegible] النفس المشترك الذاتي والمحقق ههنا بداهة
فرد فقط اذ كل احد لا يعلم بالعلم الحضوري الا نفسه فقط و
الاولى ان يقال يكون الذاتي من السوال اذ الصورة الشيء
والذاتي كلاهما بذاتهما ولا نعلم ان مفهوم الجوهر متصور
بداهة فان ما نعلمه منه عرض له ولعل ما هو كنهه من التشكيك
يجوز ان يكون الجوهر والعرض [illegible] لحقيقة الخ
لا يخفى انه يرد مثل ذلك على الدليل الاول ويجوز ان يكون
جوهرية بعض الجواهر وعرضية بعض الاعراض بديهيا ويمكن
حمل كلام المصنف على رفع الايجاب الكلي ليندفع ذلك
وظاهر [illegible] منها انما يسمع الرد [illegible] كونهما من عوارض
الماهية من حيث هي لا في كونهما من عوارض الوجود الخارجي
لا مدخل له في كون الشيء جوهرا او عرضا [illegible] وما في
[illegible] بعدم تعقل الجوهر بالعرض لعله اراد بالمعقوم الذاتي
كما نبه عليه السيد المحقق قدس سره فلا يرد ذلك
مفهوم [illegible] الجوهر [illegible] على ما هو المشهور واما
تعقله بعوارض [illegible] بعض ذلك الجوهر [illegible] وكذا [illegible]

بوصف تام لكونه آخر منا ساله وصفا عرد اصل في قوام
كمفهوم زيد مثلا بالوصف العام لعمرو   فلا يكون قيام الوصف
الواحد الحال الاولى ان لا يختص بالوصف كما في المثل ليتمثل
الصوره   فيلزم ان لا يحصل شان في الا ثنينية
فيه بحث لانه ان اراد انه يلزم ان لا يتحصل عندنا يمنع عدم
اطلاعنا على وجه الامتياز فهو غير حج وان اراد انه يلزم
ان لا يحصل في نفس الامر فالملازمة ممنوعة السند ط
بل يلزم ان يكون الوحدة النفسية نظر ظاهر لكن الحكم
يعطي الحكم بامتناع حلول شخص في محلين مختلفين او العقل يحكم بديهة
بان الوصف العام يعني غير العام لشي آخر من غير توقف وبعد الجواز
سفسطة ولو جوز العقل قيام الوصف الواحد لمحلين لم يحكم
بالمغايرة بينهما بل يتوقف الى ان يبين له عدم قيام هذا الوصف
بمحلين فان قلت ما ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع تصورين او
تصديقين في نفس واحدة في زمان واحد لان التصور
نوع واحد من العلم وكذا التصديق وكذا يلزم ان لا يجتمع النقطتان
في خط واحد والخطان في سطح واحد والسطحان في جسم واحد
لتماثلهما قلت لا نم ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات

فان تصور كل مفهوم يغاير تصور مفهوم آخر بحسب النوع وكذا
التصديق بكل نسبة يغاير التصديق بالاخرى بالنوع والذي يرتضيه
ولكن ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير
تصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير
التصديق بقعود ه وبحصة ان زيدا مثلا وان كان بخصائص اشخاص
الانسان وليس له تحصل منتظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم
به من حيث انه بقبل التحصلات الذهنية التي تلحقه باعتبار
قيامه باشخاص الاذهان فهو كلي ونوع متغاير في ذاته للعلم
بغيره واما النهايات فاما التقوم لمحل واحد من حيثيتين مختلفتين
فان الخط مثلا من حيث انه نهاية مخصوص موصوف بنقطة معينة
ومن حيث انه نهاية اخرى موصوف بنقطة اخرى فالموصوف مختلف
بالحيثية فتأمل   والتصديق لو جاز حصول عرض واحد الخ
اذ يلزم من كل منهما ان يكون شي واحد في زمان واحد متنافيا
لنفسه في الاشارة الحسية وهو باطل بديهة ولكن لقائل ان يقول
هذا انما يلزم من تجويز قيام الحال الواحد بمحلين مختلفين في الوضع
اما لو جوز قيامه بمحلين متحدين وضعا فلا يلزم من تجويزه تجويز
كون جسم واحد في مكانين فان قيس حلول الوصف في المحل

على حصول الجسم في المكان وزعم انه لا فرق بينهما في هذا الحكم
كان قياسا فقهيا غير مقبول   وعلى تقدير تسليمه جاز
ان يكون صعوبة الانفكاك الجزء الى الوضع القائم باحدهما
ويمنع الملازمة في قولهم والا لم توجب صعوبة الانفكاك
عنها   يظهر جواب آخر من قول ابن الهاشم وهو انه
يجوز ان يكون صعوبة الانفكاك لعرض قائم بالمجموع
اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في
الخارج وذلك لان المقتضي لذلك هو علاقة الاختصاص الناعت
وهو المشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شيء بامر اعتباري
من دون اتصاف اجزائه باجزاء ذلك الامر لجاز عنده اتصاف
شيء بامر موجود من غير اتصاف اجزائه باجزائه الا يرى ان
الدليل على استلزام انقسام المحل انقسام الحال يجري في الاعتباريات
من غير فرق   لكن البديهة تشهد بان ذلك الا طراف الجزء هذا
ثم وكيف يسمع منه دعوى البداهة مع ان جمهور المشائين
يدعون البداهة في انتفاء الجسم المخروط والحالة هذه ويلزم منه
انتفاء النقطة قطعا ثم اقول اذا قطعنا المخروط بنصفين
طولا نرسم اي قاعدته فاما ان لم يبق انقسام النقطة الى نقطتين

مع

مع بقائها بالتشخص او بصورة النقطة الشخصية ليس فانهن محلين
لا الطريق الانقسام بل لكونها هذه وتلك او بانعدام النقطة
وحدوث اخريين والاولان باطلان فتعين الثالث سواء
قلنا بانعدام الجسم بالتفريق وحدوث اخرين او تبعا له مرورا
بالكرة بعد ما كان موصوفا بالوحدة واما اذا اخذ قطعة
المخروط من جهة قاعدته كما فرضه فلما كان التفريق ليس
اعداما لم يلزم انتفاء النقطة بل يجوز ان يبقى بعينها قائما
بذلك المحل الذي كان واحدا اولا وصار كثيرا بالتفريق
سواء جعل محله القريب المقدار او الجسم فعدوان ما اشكله
ليس مشكلا على شيء من المذهبين وقد اختار السيد المعلم
بقاء الجسم بعينه بعد التفريق ومع ذلك لا يلزم انتفاء النقطة فلا يلزم
اشكال فلا وجه لاشكاله اصلا وقس عليه حال الكعب
المقطوع   هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه
ودعوى امتناع انقسام ذلك العرض يلزمه تشخصه ثم
اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة الا ان
السليم يتعص من توارد الموصوفات على وصف واحد
بالعدد بل اذا لاحظ تزايل الموصوف على امر واحد بالعدد يحكم

بحسب الفطرة بان الباسط هو الموصوف والمزايل هو الوصف
والحق ان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات
لانا نقول ای طرفی عرضتم الحد الاول هذا غیر موجه لان البعض
منع والمحسب مانع فطالبه بالفرق خارج عن قانون التوجیه
لانا نقول هذا الجسم المتشخص الخ فان قیل ان بعض الاجسام
لا یصح علیه الانتقال من الحیز و بالجملة ان هذا انتقال البعض لازم
مع بقاء تشخصه فلا یتم الکلیة قلت المکان انما یتوقف بالاثار
من جملتها صحة الجسم عنه نظرا الی مجرد النفس الکاسیة فتامل
فاذا انتفى ذلک الجزئی الذی حصل منه التشخص الخ ان اراد بذلک
الجزئی الامر الذی هو المبداء القریب لعدم الانطباع
على کثیرین و هو الذی وصفه بان نسبته الى التشخص نسبة الفصل
الى النوع کما هو ظاهر السیاق فسلم انه یلزم من زواله زوال التشخص
ولکن لا نسلم انه یلزم من زوال المحل زوال ذلک الامر لجواز تعاقب
بعاقب الموضوعات فلا یلزم من انتفاء المحل المعین انتفاؤه
وان اراد سبب ذلک الامر فلا نسلم انه یلزم من زواله زوال
ذلک الامر لجواز بقائه بسبب آخر و هذا اصل المنع
وبالجملة فلیس هناک عرض هو الحرکة وآخر هو المبدا والبطوء

٣٩

ای الحرکة ... کما صرح به الشیخ ... فان ... الا ان یکون
متحرکا ... بالفعل ... بالفعل وهو بط بالحرکة ... اما صف
المتحرک بالفعل حال الحرکة بالتوسط ... الافراد والاواخر و ذلک التوسط ...
... بالفعل والمقدار ... وهی هو الجسم ... عن تلک الاعراض
... بالفعل فلیس ... بل الجسم
... لا ... الا المتحرک یکون له
صورة ... بالفعل یکون ... بالفعل فان کان هو ... الجوهر
الذی ... موجود ... حصول الجوهر ... وان ... جوهر
... منه والیه ... حرکة ...
... فی الجوهر ... الحرکة ...
... بالفعل ... الصورة بالفعل والصورة اذا وجدت
... بالفعل ... الجوهر ... بالفعل ...
... بالفعل
... الجوهر ... بالفعل
... ان یکون ...
وجودی ... الکلیة قطعا لانه لو کان
... الاعراض ... لا ...
... الا

کیفیتین له

الجسد ... الطبع والدال الطبع
... الاعراض

ليس لكونه ادراكا فانه كان المدرك من لانه ادراك لمنافي فرجع سلبا
العدم فلين شريته لكونه ادراك المنافي وهو امر ثبوتي متعلق بالامر
العدمي وذلك الامر الثبوتي الخاص شر لذاته وان كان متعلقا بعدمي
شرا فانه لا شك ان تفرق الاتصال امر سواء ادرك او لم يدرك
ثم الالم المترتب عليه شر آخر وهذا مما لا ينكره عاقل حتى لو كان وهذا آخر
التفرق بدون الالم لم يكن هذا الشر الآخر والتحقيق انهم ان ارادوا
ان منشا الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض وان ارادوا
ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف بالشرية
لا يكون في المقدمة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات
وينسب الى غيره بالواسطة كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو
وارد فافهم ثم اقول يمكن ان ينبه على تلك المقدمة بوجه آخر غير
الاستقراء بان يقال اذا فرضنا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل
بسببه نقص لشيء من الاشياء اصلا فلا شك في ان وجوده
خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة الى شيء من الاشياء فعلم
ذلك ان الشر بالذات هو العدم دون الوجود انما يصير شرا باعتبار
استلزامه له ثم ورد عليه ان هذه المقدمة لعله اراد بانه نقيضه
الآخر موجود فيه فلا يرد [illegible] هذه [illegible] فلا يتم وان الضد انما يستحيل

٣٥

زيادة لاحدهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن من الطرف
لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الآحاد فيجوز
ان ينتقل الزيادة الى الاوساط التي ليس لها نظام متسق حتى يلزم
اتصال الزيادة الى الطرف كما في الصورة الاولى هاهنا وفانه
دقيق وانظمه في سلك نظائره من خواص هذا التعليق والمعلى
بعد عدم الاجتماع فالاعداد لا تتم وتبرئه ذلك بعد برهان اثبات
حدوث العالم ان شاء الله تعالى اقول وقوع كل واحد الى الآخر
فيه نظر اذ للخصم ان يمنع امكان وقوع كل واحد من آحاد الناقصة
بازاء واحد من آحاد التامة ولسنده بان ذلك الوقوع ان كان
في الذهن فموقوف على وجود ما فيه مفصلة وان كان في الخارج
فموقوف على الترتب ولا يجري التطبيق في السند الا بد من اثبات
المقدمة الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز ان يقع آحاد كثيرة من
احدهما بازاء واحد من الاخرى لا يستلزم اعترافه بامكان
وقوع كل واحد منهما بازاء واحد من الاخرى لان مراده الجواز
العقلي الذي هو الاحتمال فان غرضه دفع ما ان الدليل
في هذه الصورة يمنع بعض مقدماته فهو مانع يكفيه احتمال
اللاوقوع ولا يكفيه احتمال الوقوع في اجراء الدليل بل لا بد من اثباته

العلة ص

بين الامكان فيتوقف لو كانت الامور الغير المتناهية المترتبة ممكنا لامكن وقوع كل واحد من احدى السلسلتين بازاء واحد من الاخرى لكن ذلك محال الى آخر الدليل والخصم يمنع الملازمة لم لا يكون الملازمة فلو تم الدليل لما استلزم من انه يلزم ان يكون زيادة الكل على الجزء الا وساطة فلا يظهر الخلف كما فرغنا بمثلك

والا لزم ان ينطبق معلول الى هذه الملازمة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها وما فيل كيف لا يزيد سلسلة العلل بواحدة من تلك الجملة مع ان سلسلة المعلولات قد زادت في هذه الجملة بواحد هو المعلول الاخير الذي لم يأخذه في ذلك الطرف لم يكن المتضايفان متكافئين في العدد ويكون هناك معلولية بلا علية تعالى وهو باطل ايضا او لك ان تجري في دفع الايراد عن هذا الدليل ادليس فيه اثبات المقدمة المحتمل هو برهان التضايف الذي ذكره بعد ذلك والذي يمكن ان يقال في توجيه هذا الدليل ان العقل يحكم بان جملة ما علياتها ومعلولاتها بهذا الوجه لابد لها من علة خارجة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية اذ العلل والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه محتاج الى خارج متقدم اذ لو لم يحتج الى خارج كانت هي بعينها عللا ومعلولات

في السلسلة الاولى لانه لم يحصل فيها التضعيف معلوم ان سلسلة العلل واحدة ص

كل ص

لم ص

تكافؤ

جزم باعتبارها الى علية مكافئة والشبهة انما ينشأ من طلب التحصيل في الحكم الذي يحرم ص

وكان التسلسل الذي هو مقتضى العلية وهذا الحكم بديهي بالنسبة الى العقول المتجردة فان العقل اذا لاحظ اجمالا ان هذه السلسلة سلسلة يتوازى عدد علياتها ومعلولياتها وليس شيء من تلك العليات مكافئة للمعلولات التي انطبقت عليها فرادى بان العقل اجمالا وبطريق هذا ما يرى ان العقل يحكم بان الموجد متقدم على الموجد من غير تفصيل بين موجد بعينه وغيره ثم تنبه به ان المتقدم لا يكون علة لوجوده وكذا ما يقولون في برهان التسلسل ان كل جملة من الابعاد المتزايدة يجتمع في بعد واحد فلو امكن جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها في بعد فيلزم ان يكون البعد المشتمل على ما لا نهاية محصورا بين حاصرين فان مثل ذلك جار فيما ذكرناه ونظائره التي لا يكاد ينضبط وقد قرر الشيخ في الشفاء هذا البرهان بان الكل هو معلول وعلة فهو وسط من طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان محققا علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانه علة المحكي الطرف المعروض واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لابد ان يكون معلولا فثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت

هي سلسلة العلل بجملتها وعلى تقدير ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا بلا طرف واتضح هذا كلامه ويرد عليه ان كلا من احاد تلك السلسلة وسط بالقياس الى الطرفين هما واحد ان وكذا كل قطعة متناهية الطرفين اخذت منها لكن ليس كل الاحاد باسرها وسطا فان حكم الكل الافرادي قد يخالف حكم المجموعي فاهو وسط فله طرف اعني كل واحد وكل قطعة متناهية وما لا طرف له فليس بوسط اعني السلسلة الغير المتناهية التي هي الاحاد باسرها وهذه الشبهة نظير ما يرد على سائر البراهين ويندفع بمثل ما ذكرنا هناك وهو هنا ان يقال ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية وغير المتناهية وحكم الكل الافرادي وان جاز ان يخالف حكم الكل المجموعي لكن قد يحكم العقل بعدم المخالفة في بعض المواد وهذه المادة منها فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية التي كل واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا من غير طرف والشبهة انما نشأت من فرض وجود السلسلة المفروضة في تلك المقدمة اما او اعرضت المقدمة على العقل السليم من دون التفصيل يحكم به كافة النظار الى مرتبة الاثنينية بداهة الحكم الكلي ولا يصح فيه مثله الحال الا بترك الجدال

دان لى

وقد

فيكون وسطا م

من تلك الآحاد م

الكل م

اذ لو لم يوجد ها اذ يحكم بها م الحكم العقل بان مجموع الآحاد اوساط بناء على ان وجود السلسلة المفروضة ض

وقصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من رب الافضال فلا اقل من ان نوجه الدليل فان قلت يجوز ان يكون الخارج موجدا لكل واحد من اجزاء السلسلة بواسطة الجزء السابقة على ذلك الواحد ويكون ترتب الاحاد باعتبار الشرطية والآلية لا باعتبار العلية فلا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد ولا انقطاع السلسلة ولا يندفع ذلك بان يقال في الكلمات المترتبة من حيث انها علية لانه قد يمنع وقوع هذا الترتيب في الكلمات الغير المتناهية اذ يجوز ان يكون ترتبها بوجه آخر ويكون فاعل كل واحد منها امرا واحدا اشترط الاحاد ذاته بعضا او بآليتها قلت فاعل الكل ان فاعل الكل اما موجب وهو المطلوب والكل ممتنع الكلام اليه من دون ادراكه ويسوق الكلام الى هذا الايجاب اشار اولا اذ الكلام على تقدير ترتبها باعتبار الفاعلية وان وقعت لزم الجاعل لو اقتصر العلة المستقلة بما يكون وحده مؤثرا في جميع اجزاء المعلول وان توقف تأثيره على حصول شرط لم يمنع تخلف المعلول عنها وح يمكن اختيار هذا الشق وهو ان المراد هنا انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء من ههنا يعلم انه لو ارتد الفاعل بالحقيقة لم يتجه عليه ما ذكره فان الفاعل بالحقيقة بالسلسلة المركبة الذي يجمع

[illegible]

ممكن انما هو فاعل جميع اجزائه م

اجزائه واطلاق فاعل وكذا المركب على فاعل لبعض اجزائه اصطلاح مبني على المسامحة على ما علم من كلام الشيخ ولعل مرادهم من ان علل المستقل هذا المعنى فيندفع المعارضة المذكورة بعم بحث المنبه بان يلزم ان المركب الذي جميع اجزائه ممكن يجب ان يكون له علة يكون هي بعينها موثرة في كل واحد من اجزائه بل انما يجب ان يكون لكل واحد من اجزائه علة موثرة وربما كان مجموع علل الاجزاء علة للمجموع ولا يكون علة بعينها موثرة في كل جزء واحد من اجزائه وح فنقول علة مجموع الاحاد هو فوق المعلول الاخير بلا غير النهاية ولسوق الكلام

بحر ر

وعلى اصل الدليل منع الحلا الخفي على من له ادنى مسكة انه كما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة واحدة كذلك الممكنات المتكثرة يحتاج الى علل متكثرة وان كل واحد من الاحاد مغاير للسلسلة باسرها كيف والسلسلة باسرها كثرة متعددة وداخل فيها كل واحد من الاحاد وليس كل واحد من الاحاد كذلك فالجملة مفتقرة الى علة هي مجموع علل الاحاد وهو غير علة كل واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد وذلك بين لا ستره به نعم يرد ان مجموع علل الاحاد هو بعينه ما قبل المعلول الاخير بلا غير النهاية فان السلسلة المبتداة من حاصله بلا واسطة علة للمعلول الاخير والسلسلة المبتداة م من حاصله بواحد هو علة ما فوق المعلول الاخير وهكذا مجموع تلك السلاسل

التي يشتمل عليها السلسلة المبتداة مما هو قبل المعلول هو مجموع علل تلك الاحاد ولكم انه ممكن مجرد الجواب بعلم كما ان الممكن يفتقر الى علة كذلك الممكنات مفتقرة الى علل وح يصح الترديد في ان علل تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة او داخلة فيها او خارجة عنها وكان السر توهم ان ذلك الترديد مبني على ان يكون السلسلة ممكنة واحدة وليس كذلك ولا كلام الى ان الذي اعترض عليه ما يوهم ذلك وما قيل ان وجودات الاحاد والجواب اول بل هذا الكلام خال عن التحصيل لان مغايرة المجموع لكل واحد واحد من اجلى البديهيات كما سبق فجهه ان يكون مقصد ما لجواب ان المراد بالموثر في قوله لان الموثر في المجموع هو الموثر المستقل على ما سبق والنظم الطبيعي بعضه لعدم اثبات الموثر المستقل على ابطال كونه جزءا وعينا فلا دليل على الجملة الخ هذه المنفصلة ممنوعة بل الجملة لا يعد رعدة الالوف منتشرة في جميع السلسلة فانه اذا اخذ جزء من اجزاء السلسلة وترك تسعمائة وتسع وتسعون جزءا ثم اخذ جزء واحد وترك مثله وهكذا الى غير النهاية يكون هذه الجملة في احد الطرفين فان مثل يطبق عدة الالوف على الاحاد

اعلم ان ما ذكره ... ان الاحاد ... الالوف ... الالوف ... ... الاحاد بقدر عدة الالوف ... ...

الاحاد بقدر عدة الالوف ولا يلزم من الزمان ... وقوع هذه الجملة م م

لبطلا ابطال الزيادة الى جانب اللاتناهى فلذا كان رجوعا
الى برهان التطبيق بعينه فتامل ويمكن ان يقال المراد
ان معنى قول المص ان نسبة العلية والمعلولية متكافئتان فى حالتى الوجود و
العدم معا بمعنى ان كل ما هو علة للشئ لوجوده علة لوجود المعلول
وعدمه لعدمه وكذا ما هو معلول وجوده معلول لوجود العلة
وعدمه لعدمها فح تكون العلية والمعلولية على اطلاقهما لا على عمومهما
فان ذلك مسلم ان يكون الحال فى خصوصيات العلل لكن ولا يرد
عليه ما اورده الشارح على توجيهه وقول المص بعد ذلك والغائى
الطرفين واحد بيان كون العلة الغائية بوجودها فاعلا
لوجود المعلول وبعدمه فاعلا لعدمه ودفع التوهم من
يزعم ان العدم ليس اثر الفاعل وانه يستغنى عن الفاعل لانه مستمر الازلى
وينقطع الى علة استمراره بالايجاد فلا تكرار لانه وجود المعلول علة
لوجود المعلول وعدمه ليس علة لعدمه لانا نقول كان وجوده
اى نوع علة لوجوده كذلك عدم وجوده اى نوع علة لعدمه
وليس المراد هنا العلة والمعلولية مطلقا بل الى علة اى الغائية
الموجبة لا مطلق العلة واستشهادا على ما يشعر به سياق كلام المص بعضه
ان يكون مقصوده مما ذكره من قوله فالفاعل مبدأ الشئ هنا

بيان احكام العلل الغائية وان جرى بعضها فى غير العلة الغائية
وان جرى بعضها فى غير العلل الغائية على الحكم وبيان الدليل فهو
اول مردود بانه يجوز الا لا يكون ان يعد تسليم ان عدم
العلة الغائية علة فاعلية لعدم المعلول يلزم فى هذه الصورة
ان يكون عدم الواجب تعالى عن ذلك علة لامر وجودى ويكون عدمه
امر محالا لا ينافى علته فان عدم العقل الاول معلول لعدمه وعدمه
علة لكن لما كان العلة ممتنعا لذاته كان المعلول ممتنعا بالغير
فلو كان الواجب علة لامر عدمى لكان عدمه علة لامر وجودى
والتالى باطل فالمقدم مثله لا نقول عدمه مح مجاز ان يستلزم محالا وهو
علته لامر وجودى لانا نقول الملازمة هيهنا ممنوعة كون الواجب
علة لامر وجودى عدمى فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة
لامر وجودى وهذا اللازم مح سواء كان العدم محالا اولا فالمورد
المذكور مح فافهم مردود بانه يجوز ان لا يكون لازم الشئ ذكره
ان الامكان علة الاحتياج والاحتياج لنفسه يقتضى محتاجا ومحتاجا
اليه فلكل ممكن امر يحتاج اليه سواء وجد او لم يوجد اصلا نعم
ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه وان لم يكن موجودا
فلا لكل ممكن له علة بحسب نفس الامر ممتنعا كانت تلك العلة او ممكنة

موجودا او معدوما فالملكة المذكورة تكون معلولة لامر موجود
لكونها امرا وجوديا فيكون عدم ذلك الوجودي علة لعدمها والمفروض
كون امر وجودي آخر ايضا علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان
فلو كان الوجودي علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين على معلول واحد
هو ذلك الامر العدمي وهذه الملازمة ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه عليه
المنع الذي ذكره الشارح نعم يتوجه الكلام بهذا بعد بطلان التالي بناء على ما قال
من ان توارد العلل المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض
كون الواجب علة للملكة وعدمه ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودي
الذي هو علة للعدمي ويندفع بانه على تقدير تحقق الامر المفروض [illegible] صح
علة للامر العدمي لا يخ اما ان يكون يوجد الوجودي الذي هو علة
الملكة اولا وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني اجتماع
العلتين المستقلتين لانا نقول لا نم لزوم اجتماع النقيضين على التقدير الاول
لجواز ان يختلف احدهما لفقد شرطه لانا نقول المراد بالعلتين
المستجمعتين شرائط التاثير فانا نقول على تقدير تحقق الوجودي
المفروض علة للامر العدمي مع جميع شرائط التاثير ايضا اولا ويسوق
الى ما ذكر لجواز ان يكون وجوده متوقفا على اقول انه حصر
بانه ح لا يكون العلة الفاعلية للملكة موجودة بشرائط التاثير

لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة الملكة مع جميع شرائط التاثير صح

فيكون علة العدم انتفاء الفاعل من حيث انه فاعل بالفعل وان كان
ذاته موجودا ولا يمكن ان يراد من يقول بهذا التوجيه ان
انتفاء الفاعل بهذا الوجه علة لانتفاء المعلول فيما او لم يستدل
على هذا المطلب بانا نعلم قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف في
عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي فرض كونه مؤثرا في
عدمها او لم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته التامة
واذا لم يتخلف حال الشيء وجودا وعدما بوجود امر وعدمه
لم يكن الامر علة له قطعا لم يتجه عليه هذه الشبهة ويرد عليه
ان الفاعلية اما عبارة عن كون الشيء مهيا لقبول الاثر وذلك اذا اريد
بها الاستعداد واما عبارة عن كون الشيء جائز الاتصاف بالاثر
وذلك اذا اريد بها الامكان الذاتي ولما اذا اعتبر معها تحقق
شرائطها وارتفاع الموانع عنها لا يقتضي حصول الاثر بالفعل
بل جوازه وامكانه وكذا اذا اعتبر معها تحقق شرائط التاثير
وارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم اليه التاثير بالفعل فعلم ان الفاعل
من حيث انه متصف بالفاعلية القابلة لا يجب وجود المعلول
بل يصير به قابلا او ممكن الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث انه
متصف بالتاثير بالفعل فانحل الشبهة وكان منشأها عدم الفرق

عن ص

من الحالة الاولى المعقولية بالفعل بمعنى الاتصاف فانه بالصفة هو
المعقول لا فاعلية فيه بل فامكان الوجوب والامتناع
ليس من جهة واحدة اقول الفاعلية والقابلية امران يختلفان
لاختلاف لوازمهما فلا يكونان من جهة واحدة فلا بد لهما من جهتين
ما يتفرعان عليهما وبه يتم المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم انه
ان مراد المص انه ليس مهية معينة لعلة شخص آخر مطلقا حيث
يكون الخصوص مستندا الى الخصوص ويكون بعض المهية ان يكون علة
لشخص آخر وفي كل فرد منها علة لشخص آخر بل خصوصية فلا ان يكون الشخص
لا تناهي اشخاصها كما ذكره بلا ريب وليس مراده كون مهية معينة
لعلية شخص معين حتى يرد ما ذكره الشارح من ان اللازم كون كل
فرد علة لذلك الشخص المعين لا عدم تناهي الاشخاص وذلك لما
لا يذهب الوهم اليه كيف وفيه يلزم ان يكون الشخص المعلول علة لنفسه
وفيه نظر لان معنى [illegible] ان [illegible] كلام المص
لو كان الشخص من العنصريات علة لشخص او سبب مهية فيه [illegible]
العلة والمعلول الشخص وجعل المبدء منه ذلك العلية في
[illegible] معنى احتياج المعلول في تشخصه الى خصوصية فرد فرد
ويرد عليه على الدليل [illegible] ان لو مراد المص انه ليس الشخص من

العناصر

٣٧

العناصر منها المشتركة بينه وسائر الافراد علة لشخص آخر وهذا
الحكم يعم المشاركات الجنسية والنوعية ولا يتوقف على [illegible] من
العناصر في المهية النوعية فتدبر لان التصور الكلي الموجب
فيه نظر لانه صرح بهما في التحصيل ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه
كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن تصور كلي وفي المباحث المشرقية
في توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقا فان قيل فقد قال المص
الفعل الصادر منا ليس في [illegible] ان ما لا مثل له من نوعه فلا يرد
النقض قلنا على تقدير التسليم اذا جوز تم صدور الشيء عن تصور
نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن راي كلي منحصر فيه وان
لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد كما قيل في علم الواجب بالجزئيات
لان كل منها [illegible] معلوم [illegible] نوع كلي منحصر في ذلك الفرد
وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والنوع المنحصر فيه حتى جوز
صدور المعلول عن تصور الاول دون الثاني لا بد لذلك من
بيان واعلم انهم اثبتوا في الفلك قوة شاعرة جسمانية بها
الادراك الجزئي هو مبدأ الحركة الشخصية متمسكين بان الراي
الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي ويرد عليه النقض المذكور
ما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر فارد والله

ليحصل م

الغاية وما لم ينضم اليه امر غير فاره يستحيل ان يقتضي امرا غير فاره والا لزم
تخلف المعلول عن العلة الا انه مع ذلك بل هو دليل آخر ويدل على
مغايرته للشوق الملائم الموافق للشوق الذي هو منقسم الى الشهوة والغضب
وحكم بان الشهوة مفقودة في الذوات المجردة قال الاستاد قدس سره
سواء اول حواشي شرح التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر
بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف
الكراهية وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كاللذات المحرمة
عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء البشع المر
عند المرض ولذلك قالوا ارادة المعاصي مما يواخذ عليها دون
شهوتها وكراهية الطاعات اثم ومما يواخذ عليها دون النفرة
انتهى كلام الشريف على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع
يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا
وقد صرح بهما في هذا المقام بحث يعقبه خرزناه في شرح هياكل
النور فليرجع اليه فالقول بان مبادي الحركات الحيوانية ان مثل
ذلك انما يلائم المعنى بالحركة دون المباحث الحكمية على ان عدم
الاغلب في هذا المنع فانه لو اريد بالارادة الميل الاختياري كما
يقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الجبلي الغير المقدور فيرد ان شأن

الميل

٣٧

الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا حصل للعاقل النفس بالغاية
وكانت تلك الغاية امرا ضروريا او مهما له جدا ولم يكن عنه مانع
يترتب عليه الميل التام المؤدي الى الفعل من غير اختيار كيف
ولو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى
ونسلم ان الفعل الاختياري قد يترتب على الشوق دون الارادة
على ما ذكره الشريف ان القول بان مبادي الافعال اربعة بناء على الاغلب
لانا نقول على وضوح السلم لا يحتاج الارادة الى شوق ولكن نعلم بالوجدان
بالوجدان انتفاؤه اذ لا نجد فينا الشوق الى الحالة المسماة
بالارادة بل لا نتصور الارادة حال الفعل اصلا بل انما يشتاق
الى الفعل المتصور لغايته كما يشهد به الوجدان وان اريد به
الميل الشايع للروية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان
مبداه وهو الروية اختيارية فيتوجه عليه ان الافعال الصادرة
عن الحيوانات العجم بأسرها خالية عن هذا الميل لفقدان الروية
فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد يخلو عنه كما اعترف به
بل اكثرها الصادرة عنا عن الروية فان المنهمكين في الشهوات
اكثر من التابعين للعقل بل يقول الافعال التابعة للشوق الوهمي
اكثرها خالية عن المصالح العقلية والشرعية من الافعال التابعة للعقل

المصدق

[margin:] قوله على ما ذكره ... ان القول بان مبادي الافعال ... بناء على الاغلب ...

[margin:] ملخص ما ... ان الافعال الاختيارية الصادرة عنا قسمان احدهما اللذايذ الشهوانية والغضبية والثاني ما يترتب على الشوق الوهمي والاوهام ... الامور ... مما يترتب على الشوق الوهمي ... العقل والشرع ... ما يترتب على الشوق دون الارادة ... فالافعال التابعة للروية او على الارادة دون الشوق ... الوهمي ... لوالد

اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الوزري وفي تابعة للارادة بدونه
فاكثر الافعال الاختيارية مترتبة اما على الشوق بدون الارادة
على هذا التفسير او بالعكس فمادة بهما سواء ان غلب عليه لا اراديته كما ذكره
لانه لم نفسر الارادة بما فسره السيد قدس سره فلعل الارادة
عنده هو الاجماع الذي يلي الفعل سواء ترتب على الروية او لا والشوق
بحاله مفسرا بما ذكره السيد وح يظهر ان الغالب ترتب الفعل على
كليهما لان الارادة لازمة في كل فعل اختياري والشوق موجود
في اكثرها بناء على ان الافعال التابعة للشوق الوزري اكثر الافعال
المخالفة لها الا انا نقول هذه الاكثرية ممنوعة فان الافعال العادية والشرعية
اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الوزري والافعال التي هي مقتضى الشوق
الوزري الذي اكثرها يصدر على وجه يقتضيه كلفة كالخالف لمقتضى الشوق
كالاكل والشرب ونحوهما فانهما اذا طلب يراعى فيهما الرسوم
العادية او الشرعية المخالفة لمقتضى الشوق الوزري كما تشهد به الاثار
وبالجملة لا نسلم كون الافعال التي هي مشوقة بحسب الوزرية اكثر
مما ليست بمشوقة   بان ذكر ان المحرك الخ فيه بحث اذ
لا توقف للارادة الكلية على تخيل المسافة بل يكفي فيه التعقل وقطع
المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة لا تفصيلا بل التعقل ولا

الحكمة التي الحكم عبارة عن ذات الحكمة   على تحقيق هذا الحاصل اقول فيه
تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يكون العقل من حيث هو بالصفاد
البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن فللنسبة الخبرية مطلق
خارج بهذا المعنى وان غايرها بالاعتبار ولا مشاحة في تعبير الخارج
ولعل المراد انه لا يكون للضروريات ولا للحكم الذي يستنبطه الحكم
من البرهان خارج من حيث انها معتضد الفطرة او البرهان والجواب
انه لا محذور فيه فافهم   مع انهم يعولون في تتميم الكلام الخ
لانه لكن بكلام سيجيء
اقول بعد تحقيق ان المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن
او في الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة التي هي مدلولة بالمطابقة او
اللامطابقة ومعنى المطابقة هيهنا ان يصح الحكاية عنه بها وذلك
بان يكون ذلك الامر بحسب هذا النحو من الوجود مبدأ لانتزاع تلك
النسبة وهذا المعنى موجود في النسبة الخارجية اصلا وسابقا لهذا
زيادة تفصيل   وكذا الحكم اي قوله على تقدير عدم ثبوته
لست سوى اي ثبوت ب الذي هو الموضوع   والا اي
ثبوت ب وبانتفاء ثبوت ب يتحقق ا ع ب الحكم المقدمة الثالثة
وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ا ب حتى يلزم انتفاء
ا عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه كما عرفه

بهذا المعنى اللهم الا ان يقال
المساوي من اللفظ بل الفرق بين [illegible]
الا النهم

انه قال ومع الطابقة [illegible] [illegible]
[illegible]

قد يقال هذا [illegible] ما قيل بعض المحققين انه قد صرح بان الخارج
هو النسبة مع انها معنى العقدية اذا البرهان هذا
قول بان الموضوع فيه وجه ان ما بعد النسبة يقوله مع انهم
الخ يمكن ان يجعل موجودا في الذهن تقوله خارجا من الاطلاق
ما هو صحيح الخ وعلى الخ لو جعل موجودا الذكر الذي
بعد ما يلحق من ان المراد بالخارج هو الخارج عن المشعر
المدرك لا عن جميع الخ ويرد ان المراد بالخارج هو
الموضوع على الوجه الخاص سواء كان في الخارج او في
الذهن وفيه بعد البعد وعدم مساعدة اللفظ مثل ما هو عليه

وهو ب كان الوجود وغيره من المحمولات التي غير موجودة في
انفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت آ ب ثبوت شيء له
ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب له بهذا المعنى يستلزم لا ثابتية آ
ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن آ ب ثابتا اذ لا
معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى و
توضيحه انه لو ثبت آ ب لكان آ ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك
يستلزم ثبوت ثبوت آ ب اي له لا في نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا
الا ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت
موضوع هذه القضية التي هي الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه
ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت له للثبوت الاول بحكم المقدمة
الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهكذا
فظهر ان التسلسل في الثبوتات الثابتة في انفسها بدليل ثبوت كل من الثبوتات
لما هو سابق عليه مثلا في المرتبة الاولى ثبوت آ ب في نفسه ثابت في نفسه
لانه ثابت لغيره وهو آ ب ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت
في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب فاندفع الشك وظهر
مقصوده وعلم منه انه يمكن ان يراد من ادل الامر ثبوت آ ب
في نفسه لم يكن ثبوت آ ب ثابتا بناء على ان صدق الايجاب

يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه واذا لم يكن ثابتا لم يكن
آ ب ثابتا اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة
الاولى وذلك حكم الى قوله على تقدير عدم قوة مدركة قدر
الجواب عنه فان قيل يلزم التسلسل في الصور الذهنية قلنا ان نقول
بانها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال ولا
مخلص الا بالتشبث اقول ح يشكل اثبات الوجود الذهني مع انا
نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدأ المحمول في القضايا الممتنعات باحد
الوجهين سواء كان بتيامه او بكونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف
من نحو ثبوت لا يكون في الكواذب او الصوادق والكواذب مشتركة
في اصل الثبوت الذهني فلا بد للصوادق من ثبوت آخر وحيث لا
يكون في الخارج فلا بد لها من نحو آخر من الثبوت وتمام القول يستدعي
بسطا في تحقيق نفس الامر فان ما ذكره غير تام كما لا يخفى او يقال
ان معنى الايجاب اول الوجهين لا يقتضي النسبة الخارجية الى قال
آنفا انها معتبرة في الحمل لا بنفسها ولا بما يرجع تلك النسبة منه اللهم الا
ان يرجع الى ما نقل عن بعض المحققين ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر
على اي وجه فرض بل انتساب الشيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت
ذلك الآخر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال بالضرورة فيكون ما صدق

علیه الموضوع محمول المعدوم وجوده وکیف لا والمعدوم المط
لیس بشیء هو والانسان بالضرورة فلا یحکم بشیء من الوجهین فنقول ان
ثبوته لازم قطعا نعم لو لوحظ فی تقدم هذا الثبوت علی صدق
المحمول علیه او ثبوته لم یبعد لکن لا تعلق له بهذا الغرض وهو   ذلك
التخلص عن الاشکال الذی استصعبه ثم فی عبارته شیء لان فی
کل من الوجهین المرادین بقوله واحد المعدومین فلیس فیهما تخلص عن
الایراد المذکور الذی محصله القدح فی صحة المعدومین باستنادهما
لعله والا دلیل فیهما تسلیم لذلک الایراد فلیحمل کلامه علی انه لا تخلص
عن لزوم السهو فی الامور العقلیة الا بذلک وح یکون من تتمة السؤال
فتامل   وعلی اعتبار الوجود الذهنی الخ قد علمت ان الوجود
الذهنی لازم فی هذا المعنی ایضا   یعنی ان القدرة ثابتة آه ان
قلت هذا الاشکال مشترک الورود بین المعتزلة وغیرهم اذ
لا تاثیر فی الذات ولا وجود للاتصاف عند غیرهم ایضا فلا وجه
للتخصیص بهم اذ لهم ان یقولوا ان هذا بعینه وارد علیکم فما
یکون جوابکم فهو جوابنا قلت الاتصاف ممتنع الوجود فی
الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفی محض لا ثبوت له اصلا فلا یتعلق
به تاثیر الفاعل فیسد علی کلام الثبوت واما عند غیرهم وان کان   الفاعل

ممتنع الوجود فی الخارج فله وجود فی نفس الامر فیمکن تعلق التاثیر به فظهر
ان مراد المص بقوله واستار الاتصاف اه مقابل الثبوت کما هو مصطلح
المعتزلة وعلی هذا یحتاج المعتزلة فی الجواب الی ان یقولوا ان الممتنع نفی محض
بمعنی انه لا ثبوت له فی نفسه ولکن قد یکون له ثبوت لغیره وانا نقلنا
ماقله فان دلیلهم یقتضی کون ما هو ثابت لغیره ثابتا لنفسه فتامل
قلنا تاثیر القدرة الخ اقول المشهور فی الذهن بالوجود فی
الخارج فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف کما حقق المحقق
فی حاشیة التجرید وغیرها فلا ورود لهذا السؤال واما جواب الش
فمعنی بظاهره ان لا یکون التاثیر فی الاتصاف بالوجود بل
فی جنبه او فی یکون الاثر الصادر من الفاعل هو تلک الجنبة علی
انا ننقل الکلام الی تلک الجنبة فان الاتصاف بها لیس فی الخارج
والا لکان منافیا عن الوجود ویکون فی الذهن لا محالة
تعد وکرا الخ یمکن ان یقال ذکر اثبات القدرة للتسجیل علی الزام
الخصم فانه اصرح واظهر فی خلاف قاعدتهم   بل یمکن ان
یقال الاولی لانه کما ینافی تاثیر القدرة ینافی تاثیر الموجب ایضا
بخلاف تعذر الش فان ازلیة الذات انما ینافی تاثیر القادر
لا تاثیر الموجب اذ اثر الموجب یجوز ان یکون ازلیا بالاتفاق

وفيه نظر لان الاثر المختار ايضا يجوز ان يكون قديما بان تكون ارادته
مستمرة متعلقة بمقدور ازلي مستمر ويكون بعدم القدرة و
الارادة علته لعدم لان نا نيا اللهم الا ان يبنى هذا الرأي لانهم — واما لا ا
لا يجوزون تاثير القدرة في الازل ويمكن الاعتذار بانه
لما كان المعنوي الضرورية كانه قال بعد الاستدلال عليه هذا
مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي بعض النسخ لما كان هذا دعوى
ضرورية الخ وحاصله انه لما كان هذه المقدمة ضرورية وهي
من المقدمات الالزامية غير الاسلوب تنبيها على ذلك التفاوت
ليس ثبوته حاصل هو امر اعتباري انت تعلم ان الثبوتي هنا
على ما تقرره ما ليس السلب داخلا في مفهومه وانما يخرج الى له
المحمول فقط على زعمهم دون المعدولة فاعتبارية الامكان لا
تقدح في ثبوتيه بهذا المعنى فلا يصلح المذكور في معرض السند
للسندية فالاولى ان يقال الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف
بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه
وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة وليس
بقولهم لموجود فائدة احترازية لا تحصل بدونه لان صفات
المعدوم معدومة عندهم فيصح بقولهم ولا معدومة بل ذكره

٤١

للتنبيه والكشف — لانا لا نسلم ان قولنا الخ لقائل ان يقول
اذا كان معنى الموجود ذو الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود
موجود يقتضي ثبوت الوجود لنفسه اتفاقا فالاولى ان يقال ان
مفهوم الموجود محمل يصح للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور
ولا نسلم انه يلزم صحته في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة
ثبوت الشيء لنفسه — قلنا يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه وهو
وهذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن
عام والعجب انه قال قبل ذلك ان الجزئي والشخص واللامفهوم
ونحوها الى غير ذلك لا تصدق على انفسها واذا لم تصدق على انفسها
صدق نقائضها عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم والحق
ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه فقط
فان كل صفة الخ اقول ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف
بنقيضه اتفاقا ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من
الاتصاف بما يتصف بالنقيض الاتصاف بالنقيض لزم كون الجسم
المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس بحركة فالصواب
ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا ليس باسود والعلم ليس
بعالم والحركة ليس بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المقصود من

انما قال الاولى لان [illegible] صح ومن بان انه
[illegible] فالمقصود منه [illegible] ولا يلزم
ولذلك خص الكلام [illegible] على اصل [illegible]
لكن لما كان الدليل الدال [illegible] الا [illegible]
[illegible] الا اولى في الجواب
[illegible]

اتصاف الشي بنقيضه مستحيلا ان يكون رفعه باطنه المصدري محمولا
عليه مستحيلا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف بسلب الوجود
مع انه لا موجود وظاهر ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا
القبيل بل هو اتصاف الجسم اشتغالا بما سلب عنه الجسم والحصر لا يدعى
استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على
تقدير مدعاه ايضا وهو كون الوجود لا موجودا ولا معدوما
ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له قائم به ولا
تخبط فلا يلزم قيام الاعراض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم
واقول يمكن ان يدعى قيام العرض بالحال او العكس او الصفة بالصفة
مطلقا من قوة قيام العرض بالعرض لحرمان دليلهم فيه لا يقال انهم
مصرحون بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض اذ
بذلك يبطل كونها موجودات فلا بد عندهم على تقدير كونها كائنين
من قيام احدهما بالآخر فهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا
فيمكنهم ايضا منع استحالة قيام العرض بالحال او بالعكس فلا يتم البعض
واما حرمان دليل امتناع قيام العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة
مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل فانهم معترفون بقيام الحال
بالحال مع حرمان ذلك فيه لانا نقول انما اوجبوا قيام اجزاء الماهية

بعضها ببعض على تقدير وجود تلك الاجزاء للمطلق ولذلك صرحوا
بان القائلين بان اجزاء السواد الموجود قائمان بما قام به السواد
ولم يجعلوا احدهما قائما بالآخر بل يمكنهم ذلك الا بتكلف بان يقوم
بالاخر منهما لا يكون حالا او الحال صفة فانه موجود فهم ما جوزوا
قيام الحال بالحال في تقدير التي هي ربما المنفون امتناع الصفة بالصفة مطلقا
وان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن ذلك لا يضر لانه
مكابرة فالاظهر في جواب البعض ان يقال على تقدير كون احدهما حالا
فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة بالصفة
اصلا فان قيل لما كان الظاهر انه على تقدير تركبه من المعدوم
يكون معدوما لا محالة من ضد العدم ضم ان انتفاء الكل بانتفاء جزئه
اجلى البديهيات واما تجويزهم كون الحال معا الموجود فلانهم يشترطون
الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني فيركب الموجود عندهم من
الاحوال في الثبوت بمنزلة تركيبه في الذهن من الامور الذهنية ولا بشاعة
فيه فان التركيب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كما ان الذهني
يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما تجويز تقوم الحال
بالمعدوم فيستلزم انكار عدم الكل عند عدم الجزء وهو في غاية الشناعة
قالوا ان يلزم هو هتك المكابرة الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال

تركب السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت فيجوز تركب الموجود
منه في الثبوت على ما قرره من ان المعدوم عندهم هو السواد صفة الذات و
فعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض عارضا غيره
بتمامه لانا نقول المراد بالذات ههنا ما يستعمل المفهوم منه على ما صرح به
المحقق الشريف فيدخل فيه السواد كما صرح به الشيخ الاصفهاني قلنا
لعلهم تخيلوا ان الاحوال لكونها عارية عن صفتي الوجود والعدم يصلح ان
يكون المركب منها متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء العارية عن الصفات
التي يتبع المركب في اضدادها بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم
فلا يجوز تركب الموجود والحال منه لسراية عدم الجزء الى الكل و هذا
كما ان الاجزاء التي قد يصير بالتركيب ابيض كالبلح مثلا ولا يجوز ان
يصير الاسود جزء الابيض والسخافة كالجواهر الفرد والمجسم
من المقدار الكبير والصغير يصير اجزاء للصغير والكبير والمتقدر بمقدار
معين لا يصير جزء اللاصغر ولا اكبر الى غير ذلك من الخيالات والاوهام
وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل ان نسبة هذا الامر الشنيع الى جماعة من
العقلاء مع عدم تصريحهم به وعدم استلزام تصريحاتهم اياه مستبعد
جدا فان قلت لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم بحسب الثبوت
كما في تركب الموجود من الحال بحسبه قلت ليس مبنى كلام الشارح على ان هذا

المركب بحسب الثبوت وعلى الفرق بينه وبين المركب بحسب الوجود
ولم يتعرض لذلك اصلا بل بناء كلامه على ان الحال قد جاوز العدم و زعم انه
حال ولذلك جوز ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوز ان
يكون المعدوم مقوما له اذ لا يخفى انه لو كان بناء كلامه على الفرق
بين التركيبين لم يحتج الى الفرق بين تقوم الحال للموجود وبين تقومه له
في حاصل كلام الشارح يجوز تقومها بالمعدوم لكونها لم تبلغ حد الوجود عدم
وان جاوز العدم فلا حرج في تقومها بالمعدوم مطلقا مع كونها واسطة
وحاصل المناقشة ان هذا الحرج عن كونه واسطة فان قال ان هذا التركب
بحسب الثبوت فلا حرج عن كونه واسطة فلذا انهدم كلامه اذ حينئذ لا
فرق بين تقوم الموجود بالحال وتقومه بالمعدوم بل على هذا يكون
مدار الفرق محض التخيل ونظايره تامل اي عدول عن مضايقة
الى العدم المطلق بهذا المعنى صالح في نفسه للاضافة الى الوجود
وغيره من المفهومات فلا يكون مقابلا للوجود اصلا وقد يعطى الشيخ
بمثل ذلك ويتكلف دفعه في ذيل هذا المبحث وسنتكلم عليه هناك
ان شاء الله تعالى بل البديهة تشهد بخلافه اذ كره في الوجود
اظهر منه في العدم ثم ههنا بحث وهو ان احد هما ان السلب لا يمكن
تصوره غير مقيد بشيء ما والثاني انه لا يمكن تصوره الا مضافا الى

ولم يبلغ الوجود فرد عليه ان المركب من المعدوم عليه غير محاوز حد العدم

المعدوم

ان الواسطة

٤٣

الوجود لخصوصه والثاني اخص من الاول كما لا يخفى اما اولا فلانه اكثر سلب مضاف الى مفهوم الوجود قلت نعتقده في نفسه بالوجود ولا ينافي كونه سلبا مطلقا كما في العمى المطلق ونظايره ثانيه

ان العدم في اصل وضعه مطلق الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود والمراد ههنا هذا المعنى بقرينة المقابلة واما ثانيا فلان الرفع مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود ولكن هو المعنى

ليس مقابلا للوجود بل المقابل له هو سلب الوجود وذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود قلنا المراد الحر النظان المراد بقوله عدم مثله عدم غير مضاف الى جهة من الجهات كما ان اطلاق

الوجود لحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود وكيف والعدم الذي غير مضاف اصلا لا يقابل الوجود قلنا كما علمت وجه تدفع السوال فانه غلط ناش من اطلاق

لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود المطلق وتارة على نصدق على رفع وجود بعينه فالظاهر انه تقابل العدم والملكة اقول بل الظاهر انه تقابل الايجاب والسلب فان معنى العدم

رفع الوجود من غير اعتبار امر آخر معه قوله ولا يسكن ان جميع الماهيات قابل للوجود لان المراد به ما هو اعم من الخارجي قلنا

ذلك لا يقتضي كون العدم عدم الملكة لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم اصلا اذ ليس معنى قولنا معدوم انه مسلوب عنه الوجود وهو قابل له بل معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن

قبوله له ولا قبوله وهي معتبرة في مفهوم عدم الملكة الا يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى كون العدم المطلق ايضا كذلك لان العدم المطلق

غير منسوب الى شيء اصلا كما صرح به ولا يصدق عليه انه منسوب الى الموضوع قابل للوجود فظهر الفرق لانا نقول ما لم يعتبر قياس الوجود والعدم الى موضوع ما لم يتحقق بينهما تقابل السلب والايجاب

فان ذلك التقابل بين العدمين في الحقيقة كما حقق في موضعه ومنه ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي

قرره تقابل السلب والايجاب فان قلت هذا مبني على ما حققه من ان تقابل السلب والايجاب يتحقق في المفردات وانه كما يجب

رجوعه الى القضية قلت قد يتحقق العدم والملكة ايضا في المفردات فان مفهوم العمى اذا اعتبر في نفسه من غير نسبته الى شيء آخر فلا

شك انه لا يجتمع مع البصر في موضوع في زمان واحد فلا بد ان يدخل في العدم والملكة والا لم ينحصر التقابل في الاربع وقد يمكن

تكون م

التردد بين الايجاب والسلب في العدم والملكة الا باعتبار الاستعداد
في العدم دون السلب فان معنى العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده
بالقوة كما يعلم من الشفاء بخلاف سلب البصر فان معناه غير مقيد
بوجوده بالقوة ولا يكون الفرق بان العدم والملكة انما يتحقق في
القضية التي موضوعها قابل للامر الوجودي بخلاف السلب و
الايجاب كيف وذلك يقتضي ان لا يكون بعض المفهومات كالامور
التي لها سلب باعتبار العقد لكون جميع المفهومات قابلة لها ولما
عدا السلب باعتباره في نفسه وباعتبار العقد كليهما ثم لا يخفى
ان المعتبر في السلب والعدم كون مفهوميهما رفع الامر الوجودي
لا صدق رفعه عليه على تقدير التسليم وذلك الصدق فاندفع ما ذكره
في الحاشية الطويلة التي كتبها لكاشد ما مهده في هذا البحث
او لا لحمل على … ان المعتبر في تقابل السلب والايجاب بل
العدم والملكة ايضا كون مفهوم احدهما رفع الآخر لا صدق
رفع الآخر وذلك مع انه بين باول توجه على كلام القوم
… التقابل وفي بعض النسخ بدل قوله ولا شك ان
ان جميع المفهومات … هذه العبارة وانطلاق العقل او سلب
الوجود فاما انه الى جهة يتقبله كمية الممكن لا الى جهة الممتنع …

بعدم حاله ما ذكرنا بل لا يحصل له لان العقل ينسب الوجود والماهية
الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك لزم كون جميع الاعدام عدم الملكة
مثل ما ذكره على ان الوجود المقيد على ما صوره هو الوجود
المنتسب الى الغير سواء احد مطلقا او خارجيا او ذهنيا فلا يلائم
قوله اما انه الى جهة يتقبل كمية الممكن لا الى جهة الممتنع كما لا يخفى
اللهم الا ان يخص هذا المثال بخصوص الوجود الخارجي او الذهني في
الممتنع بالنظر الى هذه المادة فقط فتدبر ولعله غير هذا النسخة الى
النسخة الاول لذلك والانصاف ان كلام هذا الحبر الامام مختبط
في هذا المقام وقد سمعت بعض تلامذته انه كتب الحاشية حين
مدارسة الشرح كانه تنبيه لبعض ما فيه فرام ترميمه وتتميمه ولعمري
ما زاد بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد
او لا يكون العارض بتمامه عارضا اول فيه بحث لانه
ان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض بأسرها عارضة للمعروض
ذلك العارض فذلك منتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع
ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بل للجزء وان اريد
انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فلا يقابل
ان يلزم كون الوجود عارضا لجزئه وجوده لجزئه وهلم جرا

ويمكن الجواب باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له
جزء فيلزم منه اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء العارض
عارضة للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما هو
في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمنع فيه مجال واسع
واعترض عليه بان لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررناه من ان
المراد من الوجود وغيره من الامور المشتعات الا اذا اريد العام
به الموجود الخارجي وظاهر ان المستدل اراد الموجود المطلق اذ
لا يتوهم احد ان الموجود الخارجي اعم من المفهومات بل مراد المستدل
التنبيه على انه لا شيء اعم من المعقولات بل نوعين منها انما يتاتى في المطلق
دون الخارجي فان قلت الممكن العام ونظايره اعم من الموجود
المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم
صدق الموجود عليه من تلك الحيثية قلت بعد تسليم الصدق المطلق
المذكور المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على شيء لا يصدق
عليه الاخص اصلا ولو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى
لم يكن بينهما عموم وخصوص مطلق الا ترى ان النائم والمستيقظ
متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة فكذا
الممكن العام والمطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن العام الموجود

الموجود
يصدق عليه الممكن المطلق ولو باعتبار وبالعكس ولا يقدح في ذلك
صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق الموجود
المطلق عليه من تلك الحيثية ويمكن دفع الاخير فان قلت على تقدير
التركيب الذهني ايضا يتوجه الزام تقوم الشيء بما هو اعم منه
فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره وهو متصف بمعنى
انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الآخر بالحمل المتعارف
قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء ما ان يعني انه بعينه
هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري كما في الوجود
هو الماهية او الشخص والوجود هو الوحدة او الجنس واما ان يعني
به صدقه عليه بمعنى ان ذلك الشيء فرد من افراده او ما هو فرد
لاحدهما فهو فرد للآخر وهذا هو الشايع المتعارف وتحقق
لذلك المفهوم التعقلي كل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق
على النوع بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه
نقيضه بهذا المعنى والمعدوم ما يسلب عنه مفهوم الوجود
بطريق المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز كونه جزءا حمل
عقليا لمفهوم الموجود هذا وانت تعلم ان هذا وما سبق من
الاستدلال على بساطة الوجود وبانه لا مفهوم اعم منه انما

الموجود م

بل انم اذا كان المراد بالوجود كما اشتناه لان مفهوم الموجود
شی ما ثبت له الوجود فكيف يكون بسيطا لانا نقول بعد تسليم ذلك
ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل في المفهوم العرفي العام
المعبر عنه في الفارسية بهست وفي اللغات الاخر بمرادفاته
وعلى وجود الغار الحار لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك
ان الوجود لا يقبل الشدة والضعف ولا الزيادة والنقصان
بل انما يقبل الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر وقد صرح
في الفصل الثالث من النمط الرابع من الاشارات بهذه العبارة ثم الوجود
بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر و
والوجوب والامكان م الاستغناء والحاجة كما في الجوهر والعرض والوجوب والامكان
وهي ما لا يعقل الا جال السيد قدس سره في قال في
اصلا للوجود الذهني ح حاشية المطالع ما يوهم المنع بحسب الوجود الذهني بخصوصه
مدخل في عروضه ثم قال ويسمى معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية
من التعقل الا يرى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد
تعقل مفهوم يعرض عروضها له ولا شبهة في هذا التوقف بل هو حجة
الماهية بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان يشك بعقلها

عن عروضها والامثلة الجزئية لا يفيد وكتاب يدعي الحصر استناده
فسرها في حاشية التجريد بما يعرض المعقولات الاول في الذهن ولا
يوجد في الخارج امر يطابقه ثم قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية
امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل
عارضة لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها
سواء كان ع فكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما
مركبا كان او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في
الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج هذا كلامه
ولا يخفى ان المستنبط من هذا الكلام ان يقال ان اقسام سوى ما ذكره اولا
احدها ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول آخر في الذهن ولا يكون في
الخارج ما يطابقه وذلك المستنبط من تفصيل الامرين وثانيها ما لا
يعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج ما يطابقه وذلك من قوله فكل ما
يعقل الى آخر ما نقل اما التعريف الاول فلان السيد ادرك فيه اذ لم يصح
بان القيد الثاني فيه لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم الماهية وهو ما ذكره في حاشية التجريد
او يصدق عليها انها تعرض المعقولات الاول في الذهن كما انها
تعرض المعقولات تعرضها في الخارج ودلالة العبارة على كون الوجود
الذهني بخصوصه منشأ العروض ممنوع واما التعريف الثاني وهو اول

المستطين فالقيد الثاني للكاتب الشارح لاخراج الاضافات التي عروضها
بحسب الخارج وهو ظاهر لا لاخراج الاضافات التي هي لوازم الماهية وكم
يعقلها عارضة لها بحسب الخارج فلا يصدق عليها انها عارضة لمعقول
آخر في الذهن ولعله اورده للتنبيه لا للاحتراز واما الثالث
فلان قوله لا يعقل الا عارضا لغيره يتناول الاضافات
فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز عنها ثم قوله اذ ليس بحسبها في
الخارج محمول على التمثيل اذ لو لم يوجد في الخارج وكان اتصاف
الماهية بها بحسب الوجود الخارجي لم يكن معقولات ثانية ايضا كما علم بتحقيق
هذا وعرفنا في شرح المواقف بما نوضح للمعقولات الاولى من حيث
انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ويمكن ان يحمل القيد الثاني
للاحتراز عن لوازم الماهية كما سلف وللمناقشة مجال واما التوجيه
الذي ذكره الشارح فلما لم يقيد العروض فيه بكونه في الذهن لان لوازم الماهية لا يتغير
يشمل بظاهره الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير لاخراجها اللهم الا
ان يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر من حيث هو معقول فخرج حينئذ في شرح المواقف وبالجملة
لا اسندراك في ذكر هذا القيد وان فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية
وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر باطراف المقام منافيها

لا يعقل الا م

المدة موجود بعد الخارج م

وبهذا ... ...

سبق المنافاة منه على ما حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمل السيد قدس سره
فله ان يقول ذلك قرينة على ارادة ما وجهت والشارح ان يجيب بانه خلاف
الواقع فلا يصار الى الحمل عليه ما لم يصرح به كيف والاطلاق ظاهر فيما
ذكرت وانت خبير بانه اذا ثبت لزوم المنافاة على توجيه الشارح
تعين الحمل على الوجه الآخر ليلائم الكلام وبقي النظر في انه خلاف
الواقع اولا او ما يؤول معناه اليه الاولى ان يبني الجزم
بان الشيء لا يمكن تعقلها مطلقا والوجود يمكن تعقله مطلقا فالوجود
يمكن تعقلها سالبا كونها عين الوجود اذ ما ذكره صاحب النهاية في
طه فان كونهما بمعنى الوجود ولا ينافي جواز تعقل احدهما مطلقا
مع عدم جواز تعقل الآخر كذلك لتغايرهما في المفهوم
سواء كانت معقولات اول او ثواني الخ اذا قيل بوجود الماهية
من حيث هي هي في الخارج كما هو مذهب القدماء وهو اختيار
المصنف كما سيصرح به فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان
طبائع الاجناس والفصول والانواع في الماهيات الحقيقية
موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها في
الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب
الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات في

بكلامه م

مال

على هذا التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج م

نظر وجه التوزيع واما الحصص الشبيه بالعوض لجميع المعقولات الثانية
مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان
الشيء جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد هذا
الوهم ونقل في بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشيء المطلق موجود
في الخارج ويضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء   لا يمكن ايراد
في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات
ومن جملتها الاعدام فلو اجرى فيها لعل ان كان كلامه في ذلك التمايز
لكونها موجودة في الذهن لم يمكن تلك الاعدام معدومات متمايزة
لخروجها عن كونها معدومات والملخص انه لم يجعل الخلاف في تمايز
الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز
المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره   فمراد المصنف حيث قال
قد يعرض الخ انما خصص بالمطلق ولم يعمم لان العدم الخارجي موجود [بنفسه]
دائما وفيه نظر لان الدوام في البعض لا يقدح في الحكم بثبوت
المحمول لجميع الافراد في بعض الاوقات غاية ما في الباب انه لطلب
فائدة لفظ قد في بعض الافراد والظاهر ان يكون المعنى ان العدم
قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره من المفهومات وح فالتعميم ظ
فان العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او خارجيا قد يعرض

قوله ح

فلا يرد ما قيل لم يقع الخلاف في تمايز الاعدام ح

لنفسه

٤٩

قد يعرض لنفسه ولغيره   فيندفع بانه اذا عرض الخ اقول يلزم
عليه ان يكون كل جسم متحرك لا متحرك ضرورة اتصافه بالشكل الذي
هو فرد اللاحركة بل ان يكون جميع الماديات متصفة بنقائض ما هي
متصفة بها ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل هو اللاحركة
بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه اتصافه بما ليس
بحركة لا بسلب الحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحرك هو الثاني
لا الاول وسيتبين من هذا ان ما ذكره الشارح في بحث الوجود من
ان اتصاف الشيء بنقيضه كالسواد العارض بالجسم فانه لا جسم حينئذ
آخ ما قال ليس بلازم اذ اللازم هو اتصاف الشيء بما يصدق عليه نقيضه
بالمعنى الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول
ولا شك ان اتصاف امر الخ وقد صرح الشيخ في منطق الشفاء
بمثل هذا في النفس مع ظهوره فانه بعد ما نقل ان بعض مفسري
كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض محمولا على موضوع
العرض ولا موجودا فيه وهو والعرض في الموضوع وبعضهم
قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه
وان كان عرضا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول يكون على
كل حال موجودا في الثالث فان الشيء اذا كان فيه اللون

بالجسم فانه لا جسم له

ليس الممتنع بل واقع فان كل صفة
قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه حم

[illegible]

الا بعض كان فيه جميع الامور التي تقال على اللون قولا كليا
و يوصف بها اللون وصفا عاما والا لكان في ذلك الشي باقي
ولم يكن فيه لون وكان ذلك الباقي ليس لونا فلم يكن حمل اللون
على الباقي كليا بل اي شي وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض
فيوجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا
ثم ان هذا العدم الخ وانت خبير بان الحيثية التقييدية لا تكاد
ههنا يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع
المتقابلين لعلتين مختلفتين وذلك ان العارض للعدم هو حصة
العدم المخصصة به بتخصيص العارض والمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم
بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل له هو عدم العدم
الذي يخصصه بالعدم السابق على العروض ويصير بهذا الاعتبار عارضا
للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود فالمعنيان
متغايران قطعا فان قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف
بالعدم المطلق بمعنى انه يسلب عنه شي والمعدوم بهذا المعنى
لا يقابل الموجود وانما المقابل المعدوم بمعنى ما يسلب عنه الوجود
فتامل وتدبر وهذا غير حاسم لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان
عدم العدم الذي يخصصه بالعدم السابق على العروض عدم مقيد

بقيد فيكون نوعا منه ولا يجتمع معه العدم في موضوع واحد فيكون
مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه
عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه
رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا
بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف
بالاعتبار وهذا كما يقال في نظايره مثلا في معالجة الشخص نفسه من
انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فان المؤثر هناك هو النفس من حيث
ان له ملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران
بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس بذاتها فان النفس من حيث انه
حصر عنده مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حصر عند مجرد معلوم و موضوع
العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا التحقيق لما ذكره
الشيخ لئلا يتوهم ان الحيثية تعليلية فاحفظه فتدبر فظهر ان هذا
انه الخ الشيخ وان صح لكن قد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل
بان ما لا سبب له بسيطه محمولا الى موضوعه فاما ان يكون هذا بنفسه واما
ان لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه فبناء هذا البحث ما ابدى الوجوه
المختلفة في اكتسابه والبطل جميعها بتفصيل بليغ كما هو دابه وهذا بسطناه
سابقا فذكر هناك فليتفكر فيه   واما المثال الثاني الخ لا يخفى ان هنا

الجواب جار في الاول واما ادرد الجواب الاول لحقيقة المقام فان الجزئيات
المشاهدة متيقنة من غير الاطلاع على السبب فلا بد من هذا التقييد
والمولف علة لوجود ذي المولف فان قلت لا نم ذلك

بل معلول العلة كونه مولفا معلول لكونه ذا مولف وهما معا فان
المولف نسبة له الى المولف وكذا كونه ذا مولف وتقدم احدهما
على الآخر غير بين فلت المراد بالمولف كونه ذا اجزاء وبذى
المولف المحتاج الى المولف ولا شك ان علة ان حتاج الى المولف
هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد
بالمولف المفهوم المضايف للمولف اذ لا يكون الا سببا لا علة
كونه ذا المولف كما لا يكون الا سببا لا بان زيدا اخ على انه
ذو اخ وبالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل
ايضا قال واعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم
لان نفس علمك ان زيدا اخ هو علمك بان له اخا او مشتمل
على علمك بذلك فلا يكون اسبق اعرف من المعدوم الصفوي
فان لم يكن كذلك بل يجب تجهيل اولا ان له اخا فما تصورت   يعني
نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الا ولى ان لا يستعمل
قياسات فضلا عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ في

٥١

المثال المذكور ما ذكرنا   علته عدم العلة لعدم المعلول لا يكون في الخارج
اي لا يمكن ان يكون في الخارج عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج
وذلك بديهي فلا يحتاج الى ما شنع فما ذكره في موضع التنبيه حيث قال لان
اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام قد تكون علة للموجودات
في الخارج كعدم المعد وارتفاع المانع على انه يمكن ان يكون مراده في بالعلية
العلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج لكان
علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره ولا يمكن كون عدم الفاعل كذلك
فيندفع المناقشة فاستقم   والمراد بالعلة في نفس الامر على وهم
وعدم العلة ما لنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل احول لا يخفى ان اللازم
المهية ما يمتنع انفكاكه عن المهية في الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع وجوده
بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما
لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازم للمهية الاربعة ولا يلزم من
تعقل الاربعة تعقلها وكذا التساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى
المثلث فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم
المهية لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في القوة الذهني
العلم بعدم المعلول الا اذا كان الذهن معترفا بالنص بالعلية ومنشاؤه
عدم الفرق بين لازم المهية فانه كما اشير اليه ما لا ينفك المهية في

ان يكون

ولا ان يكون علة لعدم المعلول في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف بالعلية

فذلك اذ فاصل الايراد ان علية عدم العلة لعدم المعلول هناك وذكر سببا لتحقق عدم المعلول في الخارج والا لم يتخلف المعلول عن العلة المفضية بالعلية لكن توجه عدم العلة في الخارج ... [illegible]

في وجوده بناء على الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا اذ لك الوجود
او لا كان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية عنه في وجودها الخارجي
عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج او لا كالسلب والاقطاع
فانها لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه فاستغنم كالامر
وهي ما يكون منشاؤه الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين

مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجودها
مطلقا مدخل فيه اذ هاهنا لم يوجد لاحد الوجودين ولم ينشأ لها شيء و
هذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم
بعض المحشين انه يلزم على هذا التقرير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية
امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية
فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها
بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخر وكانه حسب ان لازم
الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليس شعري بعد ان يكون
لازم الماهية بهذه الصورة كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل
اذ اللازم على هذا التقدير ايضا عدم حصوله بالفعل لم
يحصل للماهية لا عدم حصوله بالفعل ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع
العوارض لوازم الماهية لان الماهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة

فان اراد بالقوة مجرد الامكان
الدال وجميع لوازم الماهية
منه

المشهورة كما يدل عليه التوقف الذي ... في اول الكتاب كيف لا
ومغايرة ... الاسماء ... مما لا ينبغي النزاع فيه من العقلاء وانما كون
الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود لها ولا يلزم استغناؤها
كونها موجودة او ... كما اعترف به وقد صرحوا بان وجود الواجب عينه
كما صرح به ... ولا يسلك ... عين هذه الاسماء في الواجب مع وجود
بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد عارض لغيره
فانه نفس موجود ... عروض الوجود له وهو الواجب سائر افراده فانه لغيره
موجود ... يكون الواجب موجودا لغيره فان كونه وجودا لا يقتضي كونه
موجودا ... سائر الماهيات ان وجوده ليس امر عارض له على حصة الوجود
المطلق ... التحقيق ان صدق الحمل هو يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد
يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد مثال الاول
حمل الموضوعات ومثال الثاني حمل الانواع مثلا وحمل ... على نفسه وحمل الموجود
على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا
زائدا على خصوصية ذاته فذاته موجود بذاته من غير اعتبار امر آخر ... بخلاف
غيره من الماهيات فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصة من الوجود لها
فالموجود المطلق الوجود والمطلق الوجود الخاص هناك مغايرة للماهيات واما في
الواجب فلا ولان مغايرة ... دون ... هناك فان عين

الذات تتوقف عليه كونها مطابق ... الحمل محقق مسد فيها ان تقى الذات

عالى من الوجود المطلق ليس الا امر اعتباريا بل الذات وحيى كعبة لن شاء الله

قوله اذ وجودها فالموقف على نفسه الكلي بها السني ان تقى فتحصيل الحاصل

اذ المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا وح فالجواب جح ان استحالة تحصيل الحاصل

بنفس ذلك التحصيل انما المحال تحصيله مرة بعد اخرى ... بل انما هو ثبوت الشئ

فان قلت لم جاز الاتصاف بعضها بعد ثبوت الموصوف فقط دون ثبوت وجود الصفة

مع ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف

في الوجود او يكون الموصوف في كونه بحيث يصح بالوجود بحيث لو لاحظه العقل لصح

ان ينتزع منه تلك الصفة فمثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف

زيد بالعمى فالشك ان هذا الثاني يستلزم وجود الموصوف فقط فان الاتصاف ضرورة

ان العمى لم يكن موجودا في الخارج مسلما مع انضمام وصف في الخارج الى اللّٰه

في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف لا يستلزم وجود الصفة فهذا

العقل وينتزع من الموجود الخارجي امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج و

بها وصفا صادقا وسيجى زيادة بسط ان شاء الله ... فان السر انه

في الخارج اولا اولان ... ان خارجا فالاظهر بحيث لا ...

فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود

الخارجي ويمكن ان يمنع بان المتقدم على الهيولى هي الصورة واتصاف الهيولى

بها انما هو من وجودها ويمكن فيه نظر حكمي وهو التعليل ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث

انها صورة متقدم على وجودها الخارجي وان كان متاخرا عن وجودها الذهني هذا

الاتصاف ليس ... اتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخرة عن وجود

فيكون الهيولى قد تصورت وحدت وجدت فتصورت بهذه الصورة

المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها

في التعين ... انما لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها

بل وكذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن على التقدير يلزم كونها

موجودة مرات غير متناهية ... والجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية

لان الوجود امر اعتباري لا تحدى للذي لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في

الخارج لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود اخر ويكون الامر نفسه

في الوجودات الخارجية التي هي امور اعتبارية لا في الموجودات الخارجية فان

الشئ الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات متعددة

ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي

للشئ الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا المحذور لا يتاتى في الذهني لجواز

التعدد فيه قلت السؤال اذا وجد ... وهنا فلا اشكال انه ليس للشئ هذه الحالة

الا وجود واحد في ... فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه

بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ... وهو بط بالوجدان كما ترى

فيها لا تعطي بقطع اعتبار العقل واما اذا لم يكن كذلك بل كان مناط الوجود الذهني اضافة وتعلقا بين العاقل والمعقول فالمحال بهويته الاعتبارات لا غير ولا محذور فيه واما العلم الحضوري فليس الموجود هناك الا الموجود العيني وهو خارج عن المبحث فتأمل

ذهن آخر وسعل الكلام اليه والحاصل انه اما يكون موجودا في مدرك واحد او في مدارك متعددة غير متناهية بوجودات غير متناهية والاول بط لانا نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وبذا ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باخفى منه والثاني مسلم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية وزمانا يتبع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون متناهية اصلا وان كان من الوجودات متناهية لكن اذا اخص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اجرى الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش الجواب اذ لا يمكن انتفال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف لانا نقول الاتصاف بالمطلق انما هو في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف اتصافه بفرد من فرد آخر ولا محذور واعلم ان هذا الكلام مبني على ما هو المشهور من تحقق الاتصاف والتحقيق ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك امر مسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقه هو عين تلك الهوية المعينة كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسان ثابت له مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا الذات وبعد ذلك عليه الموجود في الذهن فان قلت ما الفرق بين الوجود والانسانية مع ان

كلتيهما منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الانسانية بخلاف الوجود فانه لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجود علة او آثاره الى غير ذلك فيه نظر اذ لو كان ثبوت الحقيقة لها في الذهن فالماهية من تلك الحقيقة لا تكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت لها من تلك الحقيقة لا يرد عليها الا في الذهن والمثل بالجسم غير مطابق لان الاعراض التي تعرضها في الخارج لا يعرضها من حيث انها خارجية فلو كانت عارضة لها من حيث الخارجية لم تكن عوارض خارجية والنقض بلوازم الاعراض بحاله غير وارد لان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البياض او السواد سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود فان نفس الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجود في الخارج على ما قرروه من قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ذلك بعينه يكون الوجود فليس لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا يرد الوجود عليها في الخارج بهذا الوجه كلام هذا القائل ان تلك الحقيقة لا تثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحقيقة لا تكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضية المسمى بالوجود فلا يرد عليها الا في الذهن بل مثاله بالجسم من حيث هو وهذه الحقيقة انما تثبت الا في العقل فقد علمت انه مثاله الجسم لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض فهذه تلك المرتبة انه متصف بتلك الحقيقة

واما المهملة من حيث هي فلا وجود في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الجملة
غير موجودة في الخارج فلا يشملها تلك القضية حتى تكون بها لا موجودة فلا
يعد انه فان قلت في الخارج ابيض كيف تكون في الخارج لا ابيض ولا لا ابيض
قلت هو في الخارج ابيض بعد لحوق البياض فيه ولكنه في مرتبة وجوده السابق على
البياض لا ابيض ولا لا ابيض اي ليس ذلك عن ارتفاع النقيضين المستحيل اذ المستحيل
ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب فان المعدوم
ليس شيئا فلا … التقدم والتاخر والمعية ليس لمعية بها في رتبة للتاخر وجود ولا …
دفعه المقام ان جنسه الاطلاق على العارض … في مرتبة سابقة على
تلك العارض وليس للمهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها حتى يكون لها في الخارج
مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون خسه الاطلاق عن
الوجود والعدم … في الخارج بخلاف خسه الاطلاق عن … فتامل
[illegible] … تشبه تصور الوجود الخارجي بما ذكره منه فلا يرد انه
ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدأ الآثار ومصدر الاحكام
الآثار والاحكام الخارجية لزم الدور اذ لا يعلم دخل فيها الوجود الذهني فانه
ايضا مبدأ الآثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية ولا حاجة الى الجواب
بان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى استنادها الى الماهية
في الخارج الذي لا يعرف به الوجود الخارجي فلا دور … في هذا الجواب

من الذهن وللملا الجواب بان معنى ترتب الآثار عليه كونه في الموجود الذهني
لا يكون فاعلا فان عدم كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع
كيف وقد صرحوا بان الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل
… عليه لا موجود في الخارج محال … فحينئذ يحصل الدعوى الكلية
… بعد انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب القضية الكلية فان معناها
… نفس الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير
يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فلا … الى
ان يكون القضية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد
الخارجية وجميع الافراد الذهنية لكان كما ذكره لكن ليس كذلك بناء على انه لو
كان كذلك لم يصدق القضية فيما ليس له فرد خارجي والحق ان معنى قول المصنف
والا لبطلت الحقيقية لم يتحقق هذا القسم من القضية معنى انه لا يكون الا بعبارة
… هذا القسم بالكلية كما … قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع
بحسب نفس الامر كما هو شأن الموجود كالوجود واللفظ مثلا اذ ليس للاعتبار فائدة
والله اعلم … واحترز به عن الموجبة السالبة المحمول … المتاخرون
اعتبروا القضية … سالبة المحمول زعموا ان موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع
وانها مساوية للسالبة … في تحصيل معناها والفرق بينها وبين السالبة
ان السالبة سلب الحمل على الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول حمل السلب

ذلك السلب عليه فيكون معنى ان البسيح غير ب ومعنى السالبة المحمول ج
اسب مبنيا اعدم اقتضاها وجود الموضوع وسيادا بهما الب ... مطلوبة ان
صدق سلب عن ج فيصدق على ج انه ليس عنه ب والا لصدق ومعنى الايجابية
ليس عنه ب فلا يصدق السالبة حقيقة اذا اصدق ان ج مسلوب عنه
صدق سلب عنه لا محالة واكثر ما الحق في نعقد الشرطي فعان النزاع ان السلب عن
الربط فهو معنى العدول سواء كان ليس مع لعلا في مع غيره او لفظ لا كما يعتبره ان
جمع ذلك الموضوع الموكب كون نعم له مفهوم ويحكم بان القضية لا يمكن ان يحمل على
مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل ج هو لا ب في الوجه المذكور وقد يكل اليه فهو الذي
الذي يحكم عليه بليس او ما وبأي عبارة حسب ان جعل في المحمول ليس بمعنى
السلب ... سلب عن ج فقد لطف المحمول فهو قضية واحد على ان يكون محمولا اما
حال الموضوع ... الوجود فيها ... كما بين هذا الكلام واتضح وبه كذلك ان المحمول
المحقق المعدوم واحد بين المحمول فيما هو مضمون ان البسيطة والمعدولة ليس
بتمام ولا يلزم منه كون القضية محمولة ولا عدم الوجود منهما ومن المعدولة
تلقى ان السالبة المحمول التفصيل ادوات اشارة الى حكم معقود ويجعل الاعدم ... ذكرنا
ربما نياشب ومعنى السالبة المحمول قد دفعت قول هذا الجواب لا يجدي نفعا لان
المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول عن ... فيه ... والحكم كون
حرف السلب جزءا منه لزم كونها معدولة سواء كان محصلا او منفصلا والحاصل ان

حق السلب ليس جزء المحمول ينافي ما ذكره في تفسيره وما صرح به بان يرجح ويحمل
وذلك السلب عليه ان اصطلح احد على انها لا يسمى معدولة لاعتبار قيد زائد فيها
فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي
السالبة وتعارض المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره
من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك او ذلك التفاوت انما هو في
الملاحظة لا في نفس المعنى ولا يقتضي صدق احدهما مع كذب الاخرى بل يقول
المعدولة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثني العقل
منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا
والمحمول الذي يعبر به لا محالة مبني فهي سلب عن المعدوم المطلق وقد قال
الشيخ كل موضوع للايجاب فهو موجود اما في الاعيان واما في الذهن واما
او حينا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا الا ان
بعضهم لما غير عادل بعض ذلك لكن لان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان بعضهم
عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود وقد تبين ان الربط
الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك والحق
عندي ان المراد منهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان ليس في
الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع سابق لكن انه لما دل البرهان على ان
جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم

الخارجي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدق السالبة

الموجبة المحمول لما سلب ذلك المحمول بالسان المنقول آنفا وليس ذلك مبنيا على

ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهمه بل على ان الوجود الذي

تقتضيه تلك الموجبة هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشتركة في ذلك فان

قلت لا شك انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان العام على شيء بحسب

نفس الامر فاذا كل شيء لا ممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا

فحال الايصدق بناء على ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع في بعض

كثير مع عدم كون بعض المتساويين مساويا في انعكاس الموجبة الكلية

كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي حداهم على اثبات

الموجبة السالبة المحمول الحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع على القضية المذكورة

تصدق حقيقة على ما ذكره في المحمول المطلق اعني كل ما لو وجد لكان كذا بحيث

لو وجد لكان لا ممكنا وهو كاف في دفع النقض كما لا يخفى على المتدبر نظرا الى كون

هذه الموجبة مساوية للسالبة لا تنافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع

وعدم اقتضاء السالبة بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم

يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض

دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وايضا نقول

لا حاجة في دفع النقوض المذكورة الى الموجبات من الحكم باقتضائها

وجود الموضوع اصلا مع انه تحكم كما مر فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق

ولا يبعد ان يكون محل الزوجية الخ اقول يجوز ان يكون لشيء وجودان

ذهني كلاهما ومنشأ لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر كذا وهذا الخارجي

في رتبة الذهن كما قرره صاحب هذا الجواب قدس سره في العلم فلتلق

الوجود الخارجي منشأ واثره وجها منشأ ولا يجوز وجوده في رتبة الامر فلا

على مقصوده مما ذكره من لوازم الماهية فافهم وبهذا التحقيق يندفع

الخ اقول انهم صرحوا بان الجواهر الحاصلة في الذهن وصرحوا بوجهها وكذا

زادوا في تعريف الجوهر ما لم اذا وجد في الخارج وصرحوا بانه لا استحالة في

ان يكون الشيء جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في الموضوع لا ما

يكون في موضوع اذا وجد في الخارج كما صرح به في كتب الشيخ وغيره ولذا ما

ذكره لا يصح توجيها لكلامهم اذا المراد بالجوهر الذي على ما حققه ابن ذلك

الا ان يقال يحتاج ولو اذا وجدت في الخارج فانه حاصل كونه في

الذهن في بعض موضوع ان المراد بالموضوع في تعريف موضوعه هو

ليس موجودا في موضوعه بناء على ما حققه لان النفس ليس موضوعا له عنده وانما

فتابه كما مر ونفيها موجودة اقول وجود الامر الا في الخارج

ثم هو اتصاف النفس في الخارج مسلم ولا يلزم منه وجود صفة كما تقرر

فيكون لازما لا يجوز ان يكون عدم اياه كيفا في سبيل المسائل والاسباب

وتأييد هذا القول الحكم زيد نيست وزيد نيست بدون ذكر الرابطة لانفع اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفاء على انهم يقولون زيد موجود است زيد موجود نيست في اللغة الفارسية وغيرها من اللغات التي شرناها لا يقولون ليس الوجود وغيره هذا كله مع ان المعاني لا ينبغي ان يلتفت الى الالفاظ الموضعة ومن نسب هذا في بطون الاوراق فقد رضي ان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الحكاية للادة الى اول العامل ان يقول الازم من مبادئة المص عدم اختلافهما لان الشيء قد يعقل بصورة مطابقة له وقد يتعقل بصورة غير مطابقة له نظرا الى ذلك ما يقولون ان النسبة باعتبار ثبوتها في الواقع تسمى نسبة خارجية وباعتبار التعقل تسمى نسبة ذهنية ثم قد تطابق النسبة الذهنية الخارجية وقد لا يطابق وعلى راي قدمائهم الى قال الشيخ في الشفا واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا الى الحكمة بما ثبتنا وبيّنّا به يعقل انه كيف هو ولا الى ان يكون في كل نسبة الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع مالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لادوام فاما تسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ذلك صدق الايجابية فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ذلك كذب الايجابية وتسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا الكذب اصلا وتسمى مادة الامكان وهذا الحال كيف ما الايجاب او السلب فان القضية السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عنده للايجاب باحد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب ايهي كلامه ويمكن ان يقال معنى كلام المص انه ثبت المواد الثلث في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وذلك لا ثبات كون المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكر الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية النسبة

ان لا ثبات كون المواد

[illegible]

الذهنية بالامور العينية نظرا ذكر ان المحققين كالمص وغيره على ان الوجود امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل [illegible] وعلى ما الى اقول هذا العام بانه من ان كان مغايرا للعام [illegible] وكلامه فهو معينه القول بالشيخ والمثال [illegible] الامكان بالاوصاف وهو لزوم اتصاف [illegible] ما هو [illegible] بحصول الماهية [illegible] ما هو معتبر فاقول [illegible] العوارض فالامر الاوجودية [illegible] بالعوارض الذهنية [illegible] من ايضا بالدليل اقول فيه بحث لان [illegible] الحركة كل [illegible] الحركة لا يكون [illegible] ان الافراد موجود [illegible] ان ثابتة [illegible] الموجودة [illegible] ملوح [illegible] الحركة [illegible] ومن [illegible] الحركة في الصورة [illegible] الصور [illegible] فيس الكلام [illegible]

[illegible]

الا لما نه في السابقة كنفه الوسيلة كما هو راى المتاخرين من صحح على التقدير فان قوله
كما العدم يسوس ثبوت المواد الثلاث على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون عينها المواد
الثلاث على التقدير الاول او غيرها لاتى المادة الثانية على تقدير جعل العدم محمولا غير الثالث
على تقدير جعل الوجود محمولا بالضرورة وكذا الثالث على تقدير جعل العدم رابطة لا محمول
ليشمل قول عبارة المصنف الانبوب للمواد الثلاث على التقديرات الاربع واما تغايرها
واتحادها مسكوت عنه وانما يعلم من خارج وكون الثالث على تقدير محمولية العدم غير الثالث على
تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثالث على تقدير جعل العدم رابطة غير الثالث على
تقدير جعل الوجود رابطة   حيث خصها بالكيفيات الثلث يمكن ان يقال انه حصرها
في الثلث بل خصها بالذكر لانها المبحوث عنها هنا فان قلت قوله اي الوجوب والامكان
والامتناع ظاهر في الدلالة على الحصر قلت انما يدل على حصر الكيفيات الثلث المذكورة وهي التي
كل قضية لا على حصر الكيفية مطلقا قال الشارح في الحاشية قال السيد هذا الموضع وان اصطلح
من عنده على ما ذكره لزمه ان يكون تلك الجملة مطابقة للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر كما اذا
قلنا وليس كذلك كما اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص مادتها الضرورة وجهتها
الامكان الخاص وكانت القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع وحيث لان جهة هذه
القضية على ما اصطلح عليه عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص مع جهتها على ما اصطلح
عليه العلماء يكون الامكان الخاص واتحد هذه القضية كاذبة على كل حال هذا كلامه في الحاشية
واقول هذا الكلام نقله السيد اعتراض عليه ولعل مقصود قائله ان هذا الاصطلاح يستلزم

بطلان

بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في مثل المثال المذكور هي الضرورة والجهة هو
الامكان الخاص وثانيهما ان كذب مثل هذه القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل يلزم على هذا
الاصطلاح ان لا يكون هذه القضية موجبة واذا خالف الاصطلاح امور كثيرة مشهورة بين
العموم من غير باعث يعتد به كان في غاية الخطأ والله اعلم   والجواب انه ان اراد كون
اللوازم واجبة الوجود الى العلل عرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاته ود
بل على ان معناه في اصطلاحهم ما يجب بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات لم
يريدوا به الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه وذلك لا ينافي كونه حقيقة عرفية ولا
ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا منهم الا عند القرينة نعم يرد عليه ان
اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره
كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني وفيه ما مر والامر سهل
وذلك غير   اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اولى ظاهر ان قسمة الكيفية الى الثلث
ليست حاصرة والقسمة الحاصرة تجري في النسبة الى كل نسبة اما واجبة او ممكنة او ممتنعة
المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه كما تشعر تقرير
الشارح للتقسيم فالظاهر ان يقال اي قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح
الاصفهاني قوله ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة للوجود كيف يتوهم ذلك
اورده الشارح على قول المصنف والوجود لا يرد عليه التقسيم فان اكثره يرد هنا فتأمل
قوله هذا التقسيم موجود بحسب الاحتمال العقلي اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما هو

بكون التقسيم لطبيعة ممكن فلا يرجع الى طائل اذ لا يخفى على المصنف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم
الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشارح لا يدل على ما حمله عليه بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال
العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يبين بالبرهان وجود الواجب كيف
وقد فرع عليه خواص الواجب بين ما دعا ما حمله الشارح عليه يكون هذا التقسيم ممتنعا فكيف
يوصف بخواص الواجب والعجب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه غير
الوجود بل حمله على ما صرح به اولا فلا وجه لحمله على الخطأ اذ لا شك انه يصح ان يقال السواد
اذا اعتبر بذاته يجب كونه سوادا فكيف يحمل هذه العبارة على بداهة التوهم وكيف من مثل الحكماء
ان معنى الموجود عندهم اعم مما يكون شيئا متصفا بالوجود او نفس الوجود القائم بذاته
سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود معنى زائدا
له كما هو المتبادر الى الوهم من اللفظ قال بهمنيار في التحصيل ان قلت كذا موجود فليس يعني
به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن المهية غرضناه ببيان وبرهان
وذلك حيث يكون مهية ووجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به انه كذا في الاعيان او في
الذهن ومنها على تسميته ما يعني الاعيان او في النفس بوجود بعارضه ومنها الا لكونه (?)
وقال انيس بحسب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشي كمن الحس والبرهان اوجبا
بعض الكون في الاعيان يعرف بنفسه وبعضه لا يعرف بنفسه وذلك لان الكون في الاعيان الذي
لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشي سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال
في انه نسبة الجمع الكرسي (?) ضوء الشمس (?) سواه الذي يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره

لو كان للضوء قيام بذاته لكن بعدما الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول
ليس في موضوع وقال الشيخ في التعليقات مهية الحق الاول هو الواجبية قال بعض المحققين في
شرحه الاول وجود محض عن عارض المهية اصلا واما تعلق مقدمات هذا الكلام من
الشيخ وفصل القول فيه بما يعلم (?) الى التطويل وقال في الشفاء كل ماله مهية غير الانية
فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها مهيات يكون الي بانفسها ممكنة الوجود
وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض عليها الوجود
فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها
مهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه
انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس هو الموجود
بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود مع شرط لا زيادة
تركيب وهذا الآخر هو الوجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء
وهذا لا يحمل على ماله زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات
كل ما لا يدخل الوجود في مفهومه داخله بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم
له في مهيته بل هو عارض له ولا يكون ان يكون معلولا لذاته على ما بين في قوله الوجود لا يكون
بسبب المهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب
لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول
لجميع الموجودات واذ ليس كذا فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته اولى

بحلاف ما علماه وما ركناه من بصري كانهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت العام
بذاته المنوي في داره جميع العقود والاعتبارات الذهنية فهو ان موجود بذاته مشخص بذاته
عالم بذاته قادر بذاته الى غير ذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو بهويته البسيطة التي لا كثرة فيها
بوجه من الوجوه ومعنى كونها غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان
العقل يحلله بحسب ملاحظة العقل ابرع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بينه للحيثية لا بذاته بخلاف
الاول فانه بذاته كذلك وذوق المتألهين منهم ان ليس للممكنات الا اضافة حقيقية بالوجود
بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق فيه من منقول وما همش وكان
في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى قال قلت وان كان معناه ما هو اعم من ذلك وبعض الوجود
كان الوجودات العارضة لها موجودة اولا فرق بين الوجودات كلها كونها وجودا قلت معنى الكون
ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على كون قيام الوصف بموصوفه او على طريق
النسبة بذاته الذي مرجعه عدم القيام لغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا
لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة لا
يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقاتهما ان الاول واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضاء ذاته
او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود العام بذاته والعام لغيره ان الاول ليس بالغيره
كالنار فانه ليس بغيره فيكون مقتضاها نظر ذلك بان نفرض الحرارة قائمة بذاته فينطبق
عليها الآثار المطلوبة منها فتكون حرارة وحارا وتلك نسبتها الى الآثار التي تصدر عنها ذلك
الآثار

٦١

الآثار يجب في الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها فيكون ثابتة له فيصير الغير حارا
وكذا الوفرض الصورة قائما بذاته كان ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا ومضيئا لا لضوء غيره
بل بذاته بخلاف الضوء العام لغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير مضيئا وبالجملة لا كدي في
والمناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى البحث اللغوي في الوضع بل معنى مشترك سواء كان
اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا والمعهود ذلك فيقول في المعنى العام المشترك قسم من المعقولات
الثانية فهو ليس عينا لشيء منها حقيقة ثم حصة اتحاد على الواجب وانه بذاته كان مصداق
حمله على غيره وانه من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع ما يجب الا ان الا ادراكي
هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات وانه من حيثية تكون مستفادة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في انه بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود
المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب بمعنى صدق المطلق عليه
فالمعنى هو الموجود المجرد المقتضي هو صدق المطلق وهو صحيح سواء كان المراد الاقتضاء
هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشارح ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء
ذاته الوجود وكونه موجودا لا باقتضاء الغير على كونها قالوا الجوهر قائم بذاته واراد وا
به سلب قيامه بالغير او بانهم تجوزوا الامر في التقسيم على ما يدوفي بادي النظر ان الموجود
اما ان يقتضي الوجود وكان اقتضاء لوازم الماهية او لا فاختار ذلك تماشيا درس للتحصيل
فيقول هذا انتهت النسبة الى التلخيص البالغ طريق البرهان ان احد الاقسام ان الموجود
اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه وكانهم تحوا

في اول الامر الى ان تبين حقيقة الحال امثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء منها انهم عرفوا
الجسم بالقابل للابعاد الثلثة او ما يتركب منه على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عدلوا الى ان
على تركيبه من الهيولى والصورة بطلان القابل المذكور جزؤه لا هو ومنها انهم ادعوا في
اول الامر وجود الزمان في الخارج وسموه باقسامه السنين والشهور والايام والساعات
وعدوه من اقسام الكم ثم عند تحصيل الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج
بل يمتنع الوجود وان الموجود منه هو الان السيال الذي يرتسم منه في الخيال وكذا في الحركة
ادعوا في اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان وانطباقها على المسافة ثم لما تحقق عندهم العرض
ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو التوسط الذي يرتسم في الخيال ذلك الامر الممتد وانه امر موهوم
الى غير ذلك من النظائر وقد عرفت بعد ذلك على نص من الشيخ في شيء من اركان ما مهدناه حيث قال في
التعليقات كل ما يقال انه موجود فانه اذا اعتبر ذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان يكون
موجودا او يكون فالذي يكون موجودا اذا اعتبر ذاته فهو واجب الوجود لذاته على القسم الثاني ممكن الوجود لذاته على القسم الاول
وهذه القسمة لا تنحصر ان يكون هو من قبيل القسم الثاني معناه غير الوجود اذ ليس كل ما نعلم ذلك
شيء خارج عن القسمة ويظهر عنده كما ان واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة
هذه عبارته ولعمري ان في الاطلاع عليها تحصيل الاطمئنان لكن دعى اليه الجديد على الطلاب
ازاحة لعشوة الارتياب عن الصبار الالباب ودعوتنا لمقصد الحكماء على ادهان الاصفياء وعذرا
في تكثير المعول في هذا الباب انس من تلك النصوص بالحرف بعض الناظرين في هذا الكتاب
صور مقصد القوم عن صوب الصواب والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود

والوجود معا اقول هذا القائل جعل الوجوب والامتناع من شأن يكون الوجوب ذا كيفية
نسبة المفهوم المردد بل ازاحة انفه وان الزم جوازه فلاحاجة ونفيه مانع الفرد
اقول امتناعه ذاته اي غيره لم يسلم افتقاره في الحقيقة غيره الافتقار اليه بطلان الفرد
الافتقار فرع الذات فلا يكون اجابة بالمعنى الثاني الا المعتبر فيه الافتقار الذي مع قطع النظر عن
غيره كما هو صرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المجيب
لا ما حمله المعترض عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى فيه افتقار الوجود الى ما علله فكان قوله
فيكفي عارضا الى آخره حشوا محضا يلزم ان يكون ذات الباري موجودا بالوجود في
عليك بعد ما تبين ان ذات الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المقدسة بحيث لا يمكن للعقل
تحليله الى حقيقة وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس ثمة الا هوية بسيطة بوضعها في
الاعتبار نسب مجملة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه الآثار
موجود وباعتبار انه مبدأ وذلك انه يترتب وكان انه باعتبار انه يمتنع فرض الشريك له فرد
معين وباعتبار ان ذاته منشأ لذلك الانتزاع وعلى هذا مثل ذلك في سائر صفاته مثلا هو
باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشأ لذلك الانكشاف
علم وكذا في القدرة والارادة والى مثل ذلك اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال ان
الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني ذلك ان ذاته علم باعتبار وبعينها قدرة باعتبار
وهكذا الا ان لنا في علم وشيء آخر قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته ولا ان له علما وشيئا
آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية ولا يخفى على ذي مسكة الى قوله الى حال

اي قد ذكره هو ما ذكر من كون وجود الواجب عينه وتبين ان ليس وجود الممكنات عينها
بهذا المعنى فان العقل كلما الى ماهيته ووجوده ولذا قد يشك في وجودها بعد
تصورها بكنهها ولا شيء ذلك عدم زيادة الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر
كون هذه المرتبة من الوجود اعلى في الموجودية او لان هذه القسمة الثلاثة
تكون قسمة للشيء الى نفسه والى قسيمه اقول لكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر
وصفها منع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده ان هذا الترديد في
الماهيات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو لا يلزم ان يوخذ بعنوان الامكان
اقول لم يرد تصادق الوجوب الذي فيه كتابنا اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود
وامتناع العدم ماخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق
الوجوب المطلق والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق
المطلق على المطلق في الجملة والجواب ان مراده نفي التصادق الكلي في المطلقين واما
في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم
الآخر كليا بل انهما يتصادقان كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة
كما في المثال المذكور فان القيام عند مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة
الى العدو اكرام وبالنسبة الى الولي اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المنبئ عن كرامة
متعلقه ومعنى الاهانة هو الفعل المنبئ عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال على اكرام
عدوه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي ...

التصادق في مثل هذا الامر يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد
يكون اهانة عمرو وربح احد المتعاملين خسران الآخر واما ثانيا فلما عرفت من ذلك انما محل
في محل النزاع اذ لو كان هناك تصادق لكان بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم
امتناعا وذلك كما ترى واما ثالثا فلان لقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام
هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاشعار به فالقصد معتبر في مفهومه وكذا القصد
الاشعار في الهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان واطلاق العرف ربما يكون
بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند فلا يتوجه
كلام السيد منع السند لكونه وما ذكره في صورة الدليل سند والامر في ذلك سهل قلت الجواب
ان هذه المناقشة لا تجري لكثرة الا انه يصدق على القيام المذكور الفعل الدال على كرامة
الاعداء وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء وان كان المفهومان متغايرين لا اتفاقا
متغايران متصادقان مع ان احدهما متعلق بالاولياء والآخر بالاعداء سواء كان لفظا
الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة ويكون مقارنة القصد شرطا لا داخلا
في مفهوميهما او موضوعين بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في
المقصود اقول فيه ما مر انفا ... ما مر على التحقيق واعترض عليه
بان المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم
لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لكن اتصاف المعدوم لان الاتصاف به على
فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد

فرض معدوما كيف والوجود ذلك لزم كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض
وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة ظاهرة كما سنذكره الشارح في شرح
قوله لزم امكان الواجب لان ما ذكره هو اتصاف الموضوع بالسواد المعدوم وهو
ظاهر البطلان ولكن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق
من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول ما مر هو ان الزام اتصاف المعدومات
الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليست سفسطة حتى لستغني عن البرهان في ابطاله فلما
قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا لا اتصاف المفروض هنا
انما هو على وجه لا يظهر اثاره المطلوبة كما في اتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة وكلامنا في
ان المعدوم لا يتصف بما اتصافا يكون مظهر الاثار كاتصاف الموجود بعينه
وهو غير متعارف اصلا كما يشهد به البديهة وسيجي تحريره   اولا يمكن ان يقال لو كان
الامتناع موجودا لكان ممتنعا اقول بل يمكن ان الامتناع على تقدير وجوده موصوف
موصوفة اعني الممتنع والموقوف على الممتنع ممتنع ولما كان وجود الامتناع محالا جاز ان
يستلزم ما ينافيه كالتنافي حيث يكفي علاقة اللزوم كما ظهر ولا يمنع ان يمتنع كون الموقوف
على الممتنع لذاته ممتنعا لذاته غاية ما في الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان امتناع
المعلول الاول مع انه ممكن موقوف على امتناع الواجب وهو ممتنع لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف
بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف
ممنوع اللهم الا ان يعمم البرهان   لانه صفة لا كلي ان الحال لا يحتاج اليه المحل كالصورة

والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ للعلية في نفس
ذات العلة او دل الاطلاق على هذا المعنى بل الاطلاق نقل الا على هذا المعنى على
غير متعارف اصلا فضلا عن ان يكون كثيرا شايعا فان اتصاف
الماهيات بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني
اتصاف بحسب نفس الامر ما تعلق العقل فبطل ما قال في توجيه كلام
المحشي والوجه في الجواب ان الفرق ان نفس عدم العلة
متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده في الذهن
شرط لا للاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم
على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في
الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل الا يحكم
بالترتب هناك بين العدمين فعدم العلة فعدم المعلول
وهنا بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن فعدل وجد
عدم المعلول في الذهن فان العقل يحكم بالترتب هناك فوجد عدم
العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط للاتصاف بالتقدم وفي
الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول فعدم
العلة وعلى هذا المعنى قول المحشي وان جاز في الذهن انه يجوز كون
عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما بالوجود الذهني اعني

ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به
كما سبق ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول
باعتبار وجوده في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون
الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما
بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم المعلول على عدم العلة من حيث
خصوص الوجود الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك
بان يقال ما يكون عليه باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن
خصوص الوجود الذهني انما يكون من حيث العلية فهو نفس ذات
العلة فيكون قول الشارح والمراد بالعدم نفس الامر الخ من قبيل التفسير باللازم
للتعيين ولا يكون عرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة
المذكورة ممنوعة وبعد ذلك في كلامه كدر لانه جعل علية عدم المعلول بالسببية
الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان
يكون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول لا ان يكون الموصوف
بها وجوده الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون الموصوف
بالعلية نفس عدم المعلول لا ان يكون الموصوف بها وجوده الذهني
فان لوازم الوجود الذهني ما يتصف بها الماهية نفسها بشرط وجودها
في الذهن كالكلية والجزئية مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني

وليس الامر في عدم المعلول كذلك عنده اذ ليس نفسه علة لنقيض عدم العلة اصلا كما
صرح به في اواخر البحث وفي تفصيل تفصيل اللوازم في هذا المقام فالوجه ان ذكرناه
فليتأمل يحتاج الى التكلف الى اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب عن غيره
ثم حمله على مسئلة مشهورة في علم المنطق اولا ثم حمله على غير ما هو المتبادر فيه بعيد
بها ولا يعارف البحث على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب
كالمواد الثلث ومباحث الحمل والفصل وغيرها وعلى التقدير بن يكون النسبة سلبية قال في
الحاشية اما على التقدير الثاني فظاهر واما على التقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا
حكم على امر بسلب انه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار
الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار
الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي
عدم ثبوته فيلزم من اعتبار ولا ثبوته اقول ان السلب اذا اعتبر سالبة لم يكن المحمول
هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي
ثم وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذ الفقد بعقد صالح لو كانت القضية ممكنة
ثم على تقدير الشرك لا يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة على ان الامر
انما يتحقق كما ذكرنا لا كلي فالمقصود هنا وهو ثبوت احدى المراد بحسب نفس الامر
غاية ما في الباب ان يكون المادة هي الامتناع وفي حاشية اخرى منقولة عن الشارح
في هذا المقام واما على التقدير الاول فلانا لا نسلم ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى الربط

بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المفهوم محمولا لا حاجة المحمول مفهوم آخر سواء واذا كان العدم
محمولا من غير رابطة بكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية اولا فيه ما سياتي على
ان الفطرة السليمة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه
ويصح الاول تعليلا بان الشيء مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه كيف ويصح تعليل الاول
بالثاني بان الشيء مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ذلك الطبيعة وقول ان المحمول ليس هو العدم
بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المال الى ان العدم ليس بمحمول النسبة فلا يتم التقريب مع بيان
كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع اختلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان الشيء معدوم
من غير ملاحظة مفهوم آخر جاز الحكم سلبه عنه او الى به فتامل فالاولى ان يطرح من البين الحكم كان
المصنف انما ذكره فعالتوهم من توهم ان المعاني المذكورة مبنى على الكيفيات المذكورة
في المنطق فصرح بانها اي بعضها معتبرة في محمول معين هو الوجود اللهم الا ان يقال انه
لا يشك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم سلب عنه ما الى باب السبب فلا بد منهما
رابطة اولا بد مع تصور تمام تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او من ادراك النسبة او ايقاعها
على وجه الاذعان على اختلاف فيه اي العدماء والمحدثين في النسبة من مفهوم ومفهوم في هذا
الحكم تشهد الفطرة والنسبة الايجابية والسلبية المتاخرون السليمة نفسا ولذا اصح الشيخ وغيره
من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والسلبية والايجابية والمتاخرون بان كل قضية
مركبة من اربعة اجزاء بناء على ان التشبيه النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم مثل اذا تصورت
زيدا ومفهوم الموجود اكتفينا ان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما

بالنسبة الى البيوت نكلة الكبرى مر فان الصفات يكون عدمية لكنه في ذلك ان معنى الاتصاف
الموصوف بحيث في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحيث وجوده في احد هما
بكيفية مطابق حمل تلك الصفة عليه ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك
الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق
الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه
العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه مثلا مصداق الحمل في قولك زيد اعمى هو زيد بحسب
وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عنه بان يلاحظ عدم
البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل بما له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما
صادقا فالوجود موصوف في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم
عليه بها وحاصله ان صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت سوى الموصوف المعبر على
الوجه الخاص اقول لا حظ لسلب الوجود الخارجي الا انتزع عن امر موجود في الخارج
وتفصيل ما ذكرنا المال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده
في الذهن على وجه خاص يصح عنده انتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه اشتقاقا فمعنى كون
الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشا
لصحة انتزاع العقل لذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا النحو
الوجود هو الواقع الذي يعتبر مطابقة الحكم ولا مطابقته فان زيدا موجود في الخارج
هو بعينه مطابق الحكم بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة
عليه

في الخارج اولا والا فان من حيث انه موجود في الخارج هو الواقع المحكي عنه بالحكم عليه
بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية وهذا امر محصل عند العقل السليم لا يقال الاتصاف
نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف
يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا الحقيقة في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين كذلك الاتصاف
ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين
في الذهن واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث ان
الخارج ظرف له فان معناه كما هو ان يكون ذلك الشيء بحيث ذلك النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكم
بكون عليه عنه بهذا الحكم فان قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان
بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء مع عرضه ان ما لا يكون موجودا في
نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا لشيء وهو صريح بان المعدوم المطلق كما لا يحكم عنه لا يحكم به وكذا انما
في ان وجود الشيء لغيره في الخارج يستدعي كون ذلك الغير متصفا به فيه لا يستدعي وجوده فيه
استدعاء وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه والذي يدل على ان مراد الشيخ ان
ما ذكرناه انه استدل على ان المعدوم المطلق لا يحكم عنه فقال لان معنى قولنا المعدوم
كذا ان وصف كذا موجود للمعدوم فلا يخلو من ان يكون ذلك الوصف موجودا في نفسه
او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة
فالموصوف موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا خلف وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم
في نفسه موجودا لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء هذا

موضع الخاص من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يحكم عنه لان الوصف المحكوم به ان
كان موجودا في نفسه يحكم بحكم الوجود بصحة كان الموصوف موجودا بالبداهة وان كان
معدوما مطلقا لم يكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له اصلا لا يمكن انتسابه الى شيء ما بل صفة لو
ما ثبت لغيره في الخارج فهو موصوف بالثبوت لغيره فيكون موجودا منتسبا على تلك المعدومية
الخارج مناط الثبوت الذي هو المحمول الا الاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو في الذهن
ولعمري ان الكلام الى اللطائف بما وقع فيه من الارتياب والله الموفق للصواب
ولا شك في الامور العدمية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها او ل الامور العدمية
اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم بها اتصافا مترتبا عليه الا ثارها
كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود وما السواد المعدوم اتصافا مترتبا عليه الاثار كذلك لا يمكن اتصاف
الجسم المعدوم به كذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني العرضي كما في حمل الجسم الابيض
فيجري في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن حمل الجسم المعدوم الابيض كذلك يمكن حمل الجسم
الموجود الابيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع ومن ههنا يتبين لك ذكرناه والى هذا
الجواب اشار لانه بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه فعدم بعض من الواجب يكون لكان
الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه لعدم العلة في الوجوب على وجود
المعلول ووجوبه وتحصله انه يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب الذي
يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب ووجود الوجوب متقدم
على اتصاف الذات او هو عينه على تقدير كونه من الامور العقلية فيكون اتصاف الذات

بالوجوب مسبق علی اتصافها بالوجوب بمعنی انه لا بد من وجود الصفة العلة علی
الاتصاف ولا یکون الی علة المنصف والصواب ان یمنع ما قد سبق لا ادا عطف
علی هذا الموضع نعم فان عدم المعلول الاول انما هو ممتنع بالغیر ای مع ان امکان الملزوم
بدون امکان اللازم یستلزم امکان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ینافی التلازم
بینهما والحل ان امکان الملزوم انما هو بالقیاس الی ذاته وهو یستلزم امکان اللازم
بالقیاس الیه لا ای ان الملزوم لا امکانه بالقیاس الی ذاته ولا هو یمتنع ان هذا الدلیل الا کان
بالعرض فان ذلک ان حصل التعریف سوی نسبة الی الطرفین فانه مع امکانه بالقیاس الی
الغیر لا امکانه فی حد ذاته العروض شتان ما بینهما لکن یمکن لما ذکرنا اولا من انه
صفة مفتقرة الی الموصوف وقد قرینه کلام فیحتاج الی سبب متقدم علیه بالوجود والوجوب
لقائل ان یقول حینئذ لا بد منه علیه بحسب الاتصاف بالوجوب مسلم واما بحسب وجود الوجوب فلا فتأمل
والحکم لا به والجواب ان اتصاف الذات بصفة فی الخارج او فی نفس الامر قد یرد
فی حقیقة کلام ولا باس بان نزیده بیانا فنقول لا ریب عاقل فی ان الاتصاف لیس الامر الموجود
فی الخارج فان الموجود فی الخارج هو الجسم الابیض مثلا ثم العقل اذا لاحظه یفصله الی جسم وحصة
فیه ویعتبر انضمامهما بذاته وتساویهما فیعکس بینهما وصل وهو النسبة العیانیة ولیس فی الخارج الا الجسم
والبیاض کیف هما فی الخارج علی وجه یصح للعقل الحکایة عنه هنا کما یکون الجسم متصفا بالبیاض
مطابق الحمل ومصداقه فی قولک الجسم ابیض هو ان الجسم البیاض الحال فیه دون البیاض
العام بمعنی فانه لا دخل له فی مطابقة الحمل وقد یکون مطابق الحمل ومصداقه خصوصیة الموضوع
الحمل

فربما حمل امر آخر موجود معه فی الخارج کقولک زید ابن فی بحمله علیه وکذا فی سایر الذاتیات
وقد یکون ذاته مع امر سابق له کما فی قولک السماء فوق الارض فان المصداق هنا هو ذاتهما
فقط بناء علی عدم تحقق الفوقیة فی الخارج وکذا فی سایر الاضافات الاعتباریة واما حمل العدمیات
کما فی زید اعمی فان مطابق هذا الحمل هو وجود زید فی الخارج علی وجه لیس یصح بالبصر
فی الخارج هناک وعلی ان الموجود فیه هو زید فقط الا ان العقل یحتاج فی هذا الحمل الی
ملاحظة امر زاید علیه وهو البصر والمقایسة بینهما بعدم مصاحبته لبدنه فهو من حیث انه لیس
فی الخارج الا ذات الموضوع یشبه حمل الذاتیات ومن حیث انه یستدعی ملاحظة امر خارج عن
الموضوع والمقایسة بینهما یشبه حمل الاضافات فظهر ان مطابق الحکم الحملی قد یکون ذات الموضوع
فقط وقد یکون ذات الموضوع مع مبدأ الحمل وقد یکون ذاته مع امر او سابق له
ولذلک تری الشیخ یعبر عن الصدق بما یحدث فی الذهن شبه صورة التألیف الایجادی
انفسها بانها مطابقة للعقد فی بعض تلک الاشیاء المنسوب الیها وقال ان النسبة الذهنیة
مطابقة للنسبة الخارجیة فکلامه اول ما ذکرنا او مردود واذا تحققت ما مهدناه علم
ان اتصاف الذات فی الخارج مثلا بصفة لا یستلزم وجود تلک الصفة فی ظرف
الاتصاف ولا فی انه یستلزم وجود الموصوف فی نفسه فی ظرف وجود الموصوف
ویمکن الجواب بان الاتم ان الموصوف الی قد مر بیان تفصیله وتوضیح بعض
النسخ بعد قوله لم لا یجوز ان یکون مستمرا ما وهی قوله اعنی ممتنع العدم ولا حاجة الیه ولعله
سهو من الناظر فی الشرح فان ما هو ممتنع العدم واجب وظنی ان معنی المستدل بقوله ان کان
ثم فنقول

فان مطابق الحمل هناک ذاته بذاته فان العقل ینتزع منه الحیاة

للکاشفیة

ع

والحال الشیء حمل العدمیات کالعمی

المحمول

لا یلزم من اتصاف الشیء بالشیء فی الخارج وجوده فیه لان الصفة وجود الموصوف

بالموصوف

الصفة

للحیثیة

الحمل

موصوفا إلى ان يكون ممكنا الامكان العام المعبد بطرف الوجود فيشمل الواجب فلا يرد
عليه ما قاله انه لو اراد الامكان الخاص لكن بمعنى الافتقار او على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع وهو
المحسن والحق ان المراد بهما الوجوب لا يلزم من وجود امتناع العدم وجود الامتناع بالنسبة
عنه هنا اعني امتناع الوجود فلا يتم الاندفاع لانه صرح في منع الملازمة الى ان يعلم ان
الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الوقوع والثبوت في كلام المصنف يدل على منع الملازمة
بين الوقوع والثبوت في غير الملازمة التي ادعاها المستدل فيصير احدهما عن البحث خارجا عن
التوجيه والظاهر ان مقصود هذا القائل ان المراد ان المتحقق بعض المعدوم وهو الوقوع وهو لا يستلزم
ثبوت الامكان فلكل كلامه منعا للملازمة بل معناه تحقق المعدوم وهو لا يتحقق بعضه الا انه زاد عليه انه
لا يستلزم مدعى الخصم فما وقع يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الوقوع منهما غير ظاهر
بل صريحها مجرد ان الوقوع لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يقول من نفي
الامكان في الامكان المنفي فلا يلزم ثبوته لانه لا يلزم من قطع النظر اه اقول كان
مراده انه على تقدير انتفاء الغير يمتنع امكانه ومثل هذه المسامحة ليس بعزيز في كلامهم
لانا نقول لم يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا لانه حينئذ امتناع الانفكاك يكون بالغير ويكون
بالنسبة الى الذات ممكنا فتعين اقول فيه بحث لان استواء الوجود الى اقول
ذكر السيد قدس سره هذا في اثبات اصل المدعى ولم يتعرض لما ذكره من دفع الاعتراض
عن الوجه الاول نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى بدون الاستعانة بلزوم الاستقلال
مالا يخفى ان يكتب ابتداء او لم يرد ان هذا الاعتراض لا مدفع له بل حيث قال عالا ولم

لا بين الوقوع والثبوت م

بثبوت

فالصواب

٦٩

الصواب فعد اشتباه به يمكن دفعه الا انه لما كان فيه تكلف وتطويل بلا طائل
لم يلتفت اليه ذكره اومى اليه اما لطيفا والشارح رحمه الله لم يأخذ كلامه في هذا الوجه
فرماه في الحاشية الى انه يقول اعترض ان عدم تعدد الاستواء يرفع هذا الاعتراض ويجب
من ذلك وانا انطق العجب من الشارح كيف ذهل عن ذلك وجوز نسبة هذا الى سهو الناسخ
ثم اعترض الا والله الصواب مع ان الاول هو اللائق بسياق كلامه لانه لما قال اولا
السابق لم يكن خلاف الصواب ولو عاكس كما يقتضي لفظ الاولى في الصواب كان
لكلام الشارح وجه فتدبر ولانا لا نتوارد العلتان على معلول واحد بعينه اه
اقول لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات علة الاستواء بل اصل علته مشروطا
بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين
المستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا
اجتمع عدة منها لم يكن مستقلا فان قيل لا يكون ممكنا وايضا لان امكانه مستند
الى الذات بشرط انتفاء الغير واخرى الى الغير فلا يزال الغير مدخل في امكانه
واذا لم يكن ممكنا واجبا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما
وانما الكلام في الممكن الذاتي لانه انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة للامكان
لا لنفس الامكان فانه يتحقق سواء وجد الغير او انتفى فان له وجوده وعدمه على سواء فلا
سواء على منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجود او عدم مدخل في علية الامكان كان
الذات مطلقا علة تامة فلا يكون علية الذات مشروطا بعدمه وهو ظاهر ثم انه فلا

صرح بالحل

مثل

الا حاد والحق ان هذا المطلب اصلي ثم
به الممنوعات كما يظهر بالتأمل الصادق

يعني الاول بعد الاستناد
وعلى الثاني في الغير

يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن ههنا يلوح ان لا مدخل في الاعدام ليس
بذلك بل الحق ان علة عدم علة المعلول عدم احد علله سواء واحد لا بعد وحدة بنفسه
وان بعد وافراده اخر بلوه لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة القدر المشترك
قلنا ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته
فنوا لعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون
معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس اخلافا الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما
يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون
ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية
معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية
من الطرفين احال حصر المواد في الثلث والحصر بكذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا
له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيين
ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا لغيره ومن ههنا يعلم انه يمكن
المنع ابتداء اللزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة بعد وتمكن اثباته
لو كان معلولا لغيره لكان من حيث ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته وهو ممنوع لان امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مستلزم على
الانقلاب وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر معاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير
مستحيلا لذاته

واجبا لذاته او ممتنعا لذاته بل الاشارة الى انه بعد ما صح ان الشيء قد يكون واجبا لغيره
او ممتنعا لغيره مع انه ليس كذلك بحسب الذات من ان يقال الحكم في الامكان بان يكون
بشرط كونه على حال من احوال الممكن وعدمه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء بشرط
معارنة وجود العلة او المعلول او انتفائها واجبا او ممتنعا وبدونهما ممكن ولا اخفاء
في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه فان ما يفرض كونه بشرط ما ممكنا فهو لا بد ان
يكون في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب
فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن يكون هو مبدأ له ممكنا كان بهذا
الاعتبار ممكنا مع انه واجب لذاته فيتحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على
منوال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب
بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان
الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة بهذه وهو
غير واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا
او ممتنعا بغيره فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر
الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن لذاته واجبا لغيره فتامل في اطراف الكلام تحظ
بتحقيق المقام   والحق انه ان اريد بالامكان بالغير قياسه على الوجوب بالغير
الى الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان لا ضرورتهما
فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس

ممكنا

بالكلية

من الاحاطة

الوجود والامتناع بالغير
هو اقتضاء الغير ضرورة

والامتناع بالغير اليهما اقتضاء الغير لا ضرورتهما وذلك واشار الى معنى الضرورة
وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم
ثم قاس عليهما الامكان بالغير عليهما فجعله لا اقتضاء الغير الوجود والعدم وليس كذلك على
المعروف نعم القياس على الامكان بالذات يقتضي ان يكون معناه ما ذكره فان الامكان
بالذات هو ان لا يقتضي الذات وجوده ولا عدمه لا ان تقتضي لا ضرورتهما لا الامكان
بمعنى الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المراد بالامكان بالغير هنا هو المعنى الاول فلا حاجة
الى الكلام الطويل المبني على المعنى الثاني بل هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان
بالغير كما اشرنا اليه من قبل وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما
الى غيره يحتمل ان صرح هنا ان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه لا يحتمل
الواجب بالذات انضمام الغير مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد لعدم عروض عنه
صفة فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله وعروض
ما بالغير منهما ممكن الا ان يخصص ما بالغير بما لا يكون مطلقا او حيث حكم باستلزامه للامكان
والثالث امكان كيف والاحوط لكم يمكن بالغير وطريان ليس لذات لزم الواسطة بين الذاتي
والغيري ولا حلول الصور في هيولاها لانها مجردة البرهان انما قام على وجود جواهر
مجردة عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المحل اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر
بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر
فالتجرد لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاولى التمثيل بالهيولى والاجسام فانها ممكنة وانها

عن حكمه الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير اي ومن قبل ان هذا حال ومحل وذلك حال في اخر
الى ان ينتهي المنتهي هو المحل الاخير والتركيب من الحال والمحل في الجواهر المجردة على تقدير
جواز الحلول فيها ويسمى بهذا المقام تحقيق ما سطره اي في نسخة اخرى وجب بان
العلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا ان اراد ان يستلزمه العلم بالعلة المعينة ليس كلياً لتخلفه
في بعض المواد فسلم لكن لا يجدي في المطلوب لجواز كون العلم ببعض المعلولات بخصوصه مستلزما
العلم بالعلة المعينة وكون الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا يستلزم المعلولات
يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة فلا نزاع في صحته الا انه يتوقف على برهان في كلي
النسخة ذكرهما مسلط على واحد وهو في الحق العلم بالافتقار لتجرد العلم بالامكان ان يرد عليه
منع ما مر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها الى التطان سدل
اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه لها ولا ترديد
كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما لعللها لزوما بينا فيستلزم العلم
بذلك البعض من غير ضميمة العلم بتحقق العلة فيجوز ان يكون الامكان معلولا للافتقار مستلزما
له بالتلزوم البين فيستلزم العلم به العلم بالافتقار فلا يتم الاستدلال على كون الامكان
علة للافتقار بما ذكره ولذلك ترانا نمنع عن صوت الخشب فانه يدل على انه ابكر
في طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب
اولو جاز عندنا مرجح احد المتساويين من بدون مرجح لجاز وجود الصوت بدون الخشب بل
بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت عندنا وجود الخشب فلم يعتبر

وعورض بان الامكان الة آلة ان يقول بوصف جار لا يدل على تعيين هذا المدعى
بل على نقيض مدعى اخر لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عندهم ولهذا قال الكاتبي
الى تحقيق ان الحدوث كيفية للنسبة الفعلية فيتأخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان
فانه كيفية للنسبة مطلقا فان قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة فلتكن متقدمة لا سوق الاتصاف بالامكان
على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث واما الحدوث فلا يوصف
الماهية الى اول هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة ويستدل
تقول انه حاصل المراد وان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلان
هذه الحيثية لا تتأخر عن الوجود فلا يلزمهم تقدم الشيء على نفسه واما ما اراده من الحدوث
بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا حينئذ فاقول يندفع
بانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بهذه الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم
ان ذلك اصطلاح جديد بل هو تنقيح المعنى الاصطلاحي بنظيره كما ان قدماء الحكماء فسروا
الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم في المتأخرون بمفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث
لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا في الموجود لكنه لا يجوز
المنافاة بمقتضى ذات الممكن الى هنا اقول انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف
الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه على سبيل الرجحان ايضا
فلان للخصم ان يقول لا نسلم ان ما يقتضي ذات الممكن اولويته يمتنع بالنظر اليه فان محل
النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم اعتبار امتناع الطرف

على انه يمكن ان يكون المراد بالحدوث الحدوث بالقوة وحينئذ يندفع هذا التوهم رأسا فتأمل تحقيقه منه

الاخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاء ذلك الاولوية على سبيل الاولوية ممكنا
لا بحيث يسقط الاعتبار بجواز رجحان الطرف المرجوح في بعض مراتب
نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح
في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى ذات الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف
المرجوح جوازا مرجوحا فتأمل في اول اثبات هذا المطلب باقتضاء رجحان الطرف
فهو بعينه مقتضى احدهما الطرف المقابل لاتصافه من الراجحية والمرجوحية من جهة
لا يستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح فامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح
لما عرفت في الطبيعيات فتدبر وما قيل من ان الواجب الى الاحاجة
الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما لم يجب لم يوجد من عبر التعاليل لا عنه ان يكون
موجودا مسلما بالوجود وذلك لامتناع الواسطة في اللزوم فالاولى ان
يجاب بانه يرد على مثل ما اورد على الوجه الذي اخرجه لان اقتضاء عدم الطرف
المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون
عدمه واجبا بالنظر اليه واما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى
بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المطلق
بل يحققه وايضا يرد على قوله واذا جاز وقوع ذلك الطرف المرجوح الى قوله فيجوز
ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن ان المفروض اقتضاء ذات الممكن اولوية ذلك
الطرف على سبيل الاولوية بمعنى انه يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن واوقع

الطبقات

اذ لو كان الاولوية تلك الاولوية الى حيث يقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر
الى الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين يكفي
في وقوع اللاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته
ولا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه على سبيل الاولوية
المستحيل لما اذا كان على سبيل الوجوب ويلوح بادنى تامل ان هذا الوجه
قريب المأخذ جدا مما افرغ وان لم يسبق توقف وقوع الطرف الراجح الى وجود
فلا يكون ذلك الرجحان كافيا لقايل ان يقول كان الماهية بمقتضاها اولوية الراجح
بمقتضاها اولوية بسبب المرجوح فلا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات وما هو
بمقتضاها لا بد لنفيه من دليل ويرد على قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا انه على
تقدير وقوع بسبب الطرف المرجوح لا ينتفي الرجحان فاحتاج وقوع الطرف الراجح
الى عدم سبب الطرف المرجوح انما يدل على عدم كفاية الرجحان واما كان الا على
نفي الرجحان فلم يشف الطرف الراجح اذ الكلام في انه بعكس الرجحان لا يكفي في الوقوع
فرضنا وقوعه مع تارة وعدم وقوعه اخرى اذ ان الممكن يكون وجوده وعدمه
جايزا الطرفان انه لا يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى جاز مع ذلك كونه
ممكنا كافي الرجحان فلا يلزم استلزام وقوعه تارة وانتفاؤه اخرى نفي استلزام
امكانه لذلك الخ لانه انما لزم من المفروض الذي لا يلزم الامكان فافهم
ولقائل ان يقول الخ لقائل ان يقول مثل هذا الجري على تقدير التساوي ايضا فان مقتضى

الطرف الراجح

جايزا

التساوي هو الاحتياج الى المرجح ما لم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور فان
تمسك في دفعه بدعوى الضرورة في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر موجود
وله الحكماء بان العلة الناقصة ضرورية في كل معلول بخلاف غيرها من العلل وان عدم العلة
الى علة لا يكون علة تامة امكن دفعه على تقدير الاولوية بهذه الدعوى ايضا بان يقال اذا ثبت
احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر موجود لحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة العقل
انما الحكم بذلك في التساوي الطرفين دون ما وجوده اولى قلت لنا ان نقول اذا جوزتم
ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي لا بد لكم من بيان الفصل
ان الخارج التساوي كان فاعلا له لزم تأثير المعدوم في الموجود وان لم يكن فاعلا له
لم يكن له فاعل لان وانه لا يمكن ان يكون فاعلا له ما ساوى في كون الوجود عن الغير
فلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود وهو يصح في
اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضا على ما هو معقول لما جوزتم الممتنع بان
عرض السبب على تقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود
بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتم دليل الاثبات على تقدير التساوي ايضا
مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا للسبب الا كيف لا يكون معلولا للشيء ووجود نقيضه
على عدم سببه عدمه والموقوف على الغير معلول له كان زائدا وبالنسبة الى الموجود بعينه ليس معلولا
للموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول العدم فيكون عدمه مستندا الى
وجوده لا حاجة الى ذكر والا دوران ولا استحالة ان يكون العدم اثر الموجود بل

المحتاج

احتياجه

اخرى ولو امكن لزم اما رجح احد المثل وهو او عدم كفايته او فرض كفايته بها لان فكذا
المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية لزم انتهاء الى الوجوب وهو المطلوب
مانع مع ما قيل يمكن ان يقال المقصود ان وجوب الفعليات يعارضه جواز العدم
في الجملة كما في الممكنات فيندفع ذلك ويكمل الوجوب بما علم كما ذكره الشارح فيلام
اجزاء الكلام المتين من غير اضطراب هذا يدل على ان المراد لا يرد على هذا
الترجيح المذكور ان يعارضه الوجوب السابق للعدم في الجملة صادق لا يقال ان اريد وجوب
الفعليات جميع افراده اسبق بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض افراده وهو
وجوب وجود الممكنات صح الا توجيه الشارح لانا نقول المراد بوجوب الفعليات
هو الوجوب اللاحق كما اشار اليه المحشي ان الوجوب اللاحق قد تقارن جواز العدم
فالوجوب سابق على الملازمة كما في قوله ولحقه وجوب اخر الا ان مادة النقض مخصوصة
وهو فالقضية طبيعية او كما يا لتأمل ونقول الارجح لما وجه الشارح لان الوجوب اللاحق باق
على الملازمة والحكم جزئي لا كلي لا يصح العلوم الطبيعية والجزئية لانا نقول كبرى ايضا يورد
المحشي النقض انما في صورة الطبيعية والجزئية كما في قوله ثم العدم فقد تعرض بنفس قول الوجود
سابق الذاتي لما غير جميع النظار لمن لا يحصل ارادوا بها التمثيل لا الحصر فان الحكما
ايضا بسيط المحشي هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان
الاستعدادي بدون المادة فلا يتم الاستدلال على ان ليس هذا النقض للحصر او لكون
عند المحشي كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يتحقق الاستعداد

وقد صرح الشيخ في الشفاء ان صاحب العلوم الحكمة قد يكون من غير ما يكون كقضية

بل لا يجوز ان يكون الخارج الذي يحتاج اليه الوجود واستغناء المانع كما هو المعروف عندهم
فلا يلزم الاحتياج الى الموجود والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود والمجموع اجزائها او
بعضها ولما كان من جملة اجزائها استغناء المانع فاستغناؤه قد يكون باستغنائه الاستغناء
المستلزم لوجود المانع فان قلت هذا ايضا انما يتم اذا جوز كون العدم اثرا
للموجود اذ لو لم يجز لم يكن استناد عدم المعلول الى وجود المانع فليس كذلك قال
عدم المعلول مستند الا عدم العلة لوجود المانع او مقارن لعدم العلة وليس مثله
ثم لو سلم استثناؤه فلا يتوقف البيان عليه او يكفي في كون استغناء المانع ما يتوقف
عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر فلنفرض توقعه بها تارة وعدم
وقوعه بها اخرى فنسأل ما معنى الاولوية الداعية وانه الدليل الجزئي في العلل
بالنسبة الى معلولاتها فلا يثبت الدعوى الكلية ليلا يلزم التسلسل اللازم من عدم الاستغناء
لا الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض الاحوال الى مرجح دون بعض الى
مرجح اخر ثم على فرض وقوعه في بعض تلك البعض دون بعض اخر الى مرجح ثالث وهكذا كما
فرضنا وقوعه في جزء من اجزائه دون المرجح دون جزء آخر بينه مرجح وهكذا ان لا يجمع
السابقة باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع وكذلك
ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات امورا عدمية وان سلم فبطلانه ممنوع لانها غير مترتبة بل
انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض احادها على الآخر كما ذكر
الشارح لتمام النقض بدون زيادة الحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجية لامكن وقوعه تارة وعدمه

بحث التقدم والتأخر

عنده في بعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحمر على مذهب الحكماء تم اذ النفس اي
بالمعنى المراد ههنا وليس من كتب الصواب ان يقال يريد الحصر لثبوت الاستعداد في
البسايط كالنفوس وبسايط الصور والاعراض   ولا العكس فان الاب تقدمت
للابن له اذ او ضد الاب من حيث الاضافة للابن مادة افتراق الحادث الزماني
عن الحادث الاضافي فلكل الزماني من حيث عدم مع سلسلة الحادث ماده افتراق العدم القديم
الزماني عن العدم الاضافي فيحتمل النسبة المذكورة من العدمين انهما يصير النسبة بالعموم من
وجه دالالاحوال ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق
فان كل حادث اضافي فهو حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي
بالنسبة الى التقدم الزماني   ولا الصور مانع فان قلت عدم امكان المانع لوجب
ان يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يحصل انتفاء جزء
من العلة سواء امكن حصول المانع او لا غاية ما في الباب انه يكون انتفاء المانع ضروريا
وذلك لا يوجب دخوله في العلة قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء
من الاشياء بالمانعية لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فان من جملة سلب الاشياء الممتنعة
فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شيء من الاشياء او لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه
بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من العلة كما ان ارادة الفلك السكون
مانع عن الحركة في نفس الامر الا انه يمتنع تحققه فيكون انتفاؤه جزءا من العلة وعليك بالتأمل
وبالجملة العقل يستقبح عن ان يكون شيء بالذات توجب امرا من غير مداخلة امر اخر معه

القديم م

عدم م

مثلا

يستقبح

٧٥

في العلية ولا دليل على استحالة بل التعيين بما يوجه وكونه على تقدير تحقق المانع
غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير توقف
التأثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده موقوف
المعلول على انتفائه اولى وهو غير مناف لكلام الشيخ اقول بل صرح بذلك
في الهيات الشفاء في بحث التقدم واعلم ان هذين التقدمين قال قلت
فلم يعدوهما نوعين من التقدم ولم يكتفوا بالتقدم بالقدر المشترك لينحصر التقدم في
الاربعة على ان تقليل الاقسام قلت الذي يعلم من الشفاء ان القدر المشترك
من التقدمات هو ان للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر الا وهو
موجود للمتقدم فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك
مثلا في التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدأ المحدود يكون له ان يلي ذلك المبدأ
حيث ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبدأ الا وقد وليه الاقرب فحصل
نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر وليس للاخر الا ما
له وكان الاول حصل متقدما في ذلك المعنى كالفاضل بالنسبة الى المفضول والرئيس
بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يتبع للرئيس وليس للمرؤوس حيث اوله فيتحرك
باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون بهذا الاعتبار بالقياس الى الوجود
فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون الا
وقد كان للاول متقدما على الاخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثرة

التشكيك

قوله م

قوله م

مطلوب م

يكون م

ولا يكون ذلك الشيء للمتأخر م

وفي الزمان كذلك اي ما يضيء ... اي الآن الحاضر وان ... وان كان ... بعيد

وانما يتبع المرؤوس ... م م

الكثرة

ولا يمكن وجود الكثير م

بدون ان يكون وجوده فقد وقع ثم نقل مثاله حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون
شيئان وجود واحد منهما الاخر ووجود ذلك الاخر ليس منه بل من نفسه او من ثالث
فمنهم الاول وجوب الوجود الذي ليس من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح المعنى
الذي فيه التفاوت في كل من اقسام التقدم مختلف مثلا في التقدم بالطبع المعتبر
باعتباره يحصل التفاوت وهيهنا كل التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من
حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا
اولا متقدم على الكثير فاصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للمتقدم ولم يحصل
للمتاخر الا وقد حصل للمتقدم ولذلك قال الشيخ وقد بلغه هو الذي لا يرجع بالتحا
نوى الوجود في التقدم بالعلية هو الوجود باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة
لا ينفك عنه المعلول والتفاوت هيهنا في ان احدهما حيث لا يجب الا خر والاخر
لا يجب الا حيث يكون قد وجب الاول فان وجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول
التفاوت في ان احدهما يوجد حيث لا يوجد الاخر والاخر لا يوجد الا حيث
وجد الاول فيكون لجوامع التقدم الا انه يجمعهما معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي
وهو التفاوت في الوجود واما ان يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته اي حاصل ان
اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف المعاني التي فيها التقدم وذلك المعنى
مختلف في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية ثم علم انه لا بد في التقدم بالعلية
من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح به الشيخ في هذا الموضع ولا يلزم ان يكون

ما

قسم م

هو ملاك م

ولا يحصل للمتاخر م

آخر م

قرينة يظهر جميع ذلك على من راجع الشفاء سيما الهيات الشفاء واستعان الفكرة والله
الموفق ولكن الشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء وقال فيه وهيهنا قسم
للتقدم مشهور وذلك هو المتقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان
كان لا يوجد احدهما الا وقد وجد الاخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور
من التقدم بالطبع هيهنا وان كان قد يقال التقدم بالطبع على التقدم بالعلية
وبالذات هذه عبارته وهو ظاهر في جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك
لكن لا دلالة على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم
بالذات هيهنا ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع فيكون معناه قد يحمل التقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية والقسم الاخر من التقدم بالذات فيكون محمل معناه
المشترك بينهما فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص
ولعل الشارح تبع المصنف في شرح الاشارات حمل قوله وبالذات بيانا
لقوله واستفاد اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك من حمله تارة على القسم
المشهور واخرى على المتقدم بالعلية كما هو الظاهر من كلام الشيخ وحمل كلامه على انه
قد يقال اي يحمل على المتقدم بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين
المعنى المشهور وهو كما يرى ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما شيدناه فاعتقده لدى
التامل الصادق سواء فرضنا لها وجودا ام لا احتياج المعلول الى علة
انما هو الاتصاف بالوجود كما هو مذهب بعض او في ذاته بمعنى ان ذاته تابع لغيره

وبالعلية م

ما يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف بالوجود امر ينتزعه العقل من تلك
الذات كما ذهب اليه اخرون ويكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف
وعلى الثاني نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى العلة نسبة الاتصاف الذي
جعله الاولون اثر العلة على انه بنفسه يترتب عليها لا من حيث اتصافه بصفة
وستفرغ لتحقيق الحال في محله المقصود هنا انه على الوجهين لا فرق بين الاجزاء
وغيرها على الاول فلان العاقلين لا يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار
ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود فان جوزوا ذلك تعذر رجعوا الى المذهب
الاخير واما على الثاني فظ فان جميع العلل التي يتوقف عليها الذات غاية ما الآخر
في الباب ان الجزء يحتاج اليه في الوجودين بالضرورة بخلاف غيره فانه
قد يحتاج اليه في وجود دون اخر فسمي الاول علة الذات والثاني علة الوجود كما
سموا اللازم للماهية باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية واللازم باعتبار وجود خاص
لازم ذلك الوجود لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة المخصوصة نظرا الى مؤخر
هذه الحقيقة الى ان يكون تقدم بعضها على بعض لذواتها هذا بعينه
عنده ولا يحتاج الى الحادث سلسلة مادة ومدة مع ان ماهية الزمان متصلة في
حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى
جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما
متقدما على الاخر وما ذكره الا ان يلزم اذا كانت الاجزاء موجودة في
الخارج

الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتأخر لا يجدي نفعا الا ان
يكون احدهما بحقيقته والاخر بغيرها لا يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص
ما ذكر في نفي العلية فان قيل كل منها فيما في التشخص المفروض بناء على ان التقدم فيه ذلك
على فرض وجودهما فلنا ان نقول يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا المحقق
الى العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية الفرضية الى الاختلاف
في التشخص المفروض سواء بسواء او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب الى متقدم
ما يأتي بالرتبة اما نفس المبدأ المفروض او ما هو اقرب اليه فان الرتب
اعني الوقوع في المرتبة شيئا فيما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء المتقدم
في الرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي بينه وبين اشياء اخرى فيكون بعضها الاخر
اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق مع كونه هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب اليه
اقول نوقش بان ذلك غير لازم الحصول غرض هذا القائل ان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم بالذات
ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران غاية الامر انه
ربما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من حيث انها لا تجامع المعلول
متقدم عليها بالزمان ومن حيث يحتاج اليه المعلول متقدم عليه بالطبع وذلك علته
لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين فاجزاء الزمان لو فرض ان بينها ترتيبا
في الوجود وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار معها ففيها ايضا نوع آخر التقدم

وهو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم   اول البحث

بالرتبة هو عبارة عن كون السابق اقرب الى مبدا ان اختلاف التقدمات   انواع م عن ان م

باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا يمكن ان ذلك المعنى في الرتبي هو كونه

مبدا او اقرب من المبدا الى الزماني غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان

من حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتاخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان

لم يجامع المتاخر كان ذلك من حيثية اخرى هي نوع اخر من التقدم وهذا اوجب

كون ذلك التقدم قسما اخر   لو جاز ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها

ايضا سبقا زمانيا اللازم من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق

لانحصار سبقه في الزماني   واما ما نحن فلان انقطاع السوال عند

ذلك الى الكل انه اذا تخيل طرفي الزمان بحكم العقل بحد وهذه الملاحظة مع

بعض اجزائه على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بعنوان اليوم الزمان الممتد قدر

يومين مثلا على الوجه الذي يحدث عليه جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه

على الاخر حتى لو قيل كان تلك الحادثة ذلك اليوم والاخرى في ذلك الاخر

انقطع وعلم ان احدهما بخصوصه امس بالنسبة الى الاخر والاخر غدا وذلك لا ينافي   السوال م

عدم الجزم بالتقدم اذا لاحظ لا بخصوصه بل على وجه اخر فالمناقشة المذكورة

مواخذة لفظية اذ الغرض ان السوال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذا لوحظ   لوحظ

بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه او يرسم عليه في الخيال على

ما هي الحقيقة مثلا اذا لاحظ الالف ان زمان كونه في شغل معين يعلم انه جزء   مجرد م

الملاحظة بعدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل ذلك له زيد كان مع

ذلك الجزء المعين اشتغل بذلك ولم يقل لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء

غايته انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الاخر بالغد ولم يرد بذلك استنادا في

الجزم الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورين بخصوصهما

ولو سلم فانما يدل على كونه عرضيا اوليا اذ لو كان هناك واسطة في الثبوت

لصح السوال لِمَ وان كان بديهي الثبوت وذلك لان بديهية الان   بداهة

لا ينافي السوال لطلب اللِّمّ   والحكماء ما لوافي وجه الانضباط اي قد علمت

المعنى المراد من التقدم المشترك بين اقسامه على ما نقل من الشفاء فلا يرد انه

ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد

معنى اخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل سبب التقدم   والشرف م

في المجلس غالبا فانه مع عدم جريانه في الاشياء وكون التقدم بالشرف جاريا

كثيرا في غيره يحمل عده تقدما مجازا او الامور التي لها علاقة باقسام التقدم صحح

لاطلاق التقدم عليها مجازا اكثر فلا وجه لتخصيص هذا منها بجعله قسما برأسه

ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة الخ انما يلزم ان يكون لها تقدم

بالزمان على ان لا يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منع من اجتماع عدة

اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والزمان والرتبة للفلك   والشرف م

بالنسبة الى الحوادث العنصرية   فالاولى ان تؤخذ معلى ما ادخل العلة المعدة
في المتقدم بالطبع وخرج عن المتقدم بالزمان ويلزم على ظاهره ان لا يكون
لما تقدم بالزمان وكذا البطلان والحل اعتبار الحيثية فان هذا القسم بالمعية
للمتقدم وح فلا خلل في التقسيم الاول ايضا   ولا في المعية الزمانية على راى
المتكلمين واما المعية الزمانية على راى الحكماء الخ لما كان الزمان عند المتكلمين هو
المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث
المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا تتصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما
في غير اجزاء الزمان فتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة واما المعية   فتحقق
الزمانية الحقيقية فظاهر انه على نفيه فيه ولا على اثباته فهو محل نظر وكذا المعية
الذاتية عند المتكلمين لاحتمال كونهما في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو
قيل تحقق المعية الذاتية عند المتكلمين بين المتضائفين لم يبعد ولا يتوهم ان معيتهما
معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية منهما لوقوعهما في زمان
واحد غاية ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية
لذاتيهما على نحو كون التقدم والتأخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها
اقول ان المتكلمين الخ لما كان الكلام منشأ وهم القائل ان الحصار
الزمان م   السبق الذاتي الخ اي في اجزائه يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض لنفيه والاعلام وقف

للوضى

٧٦

للوضى   للتعرض عليه فتدبر   لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الخ اما ان الاحتياج
اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنها بعض المعلولات واما ان ما
تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فلما تقرر في موضعه فهي في رتبة كون المرتبة   التربه م
عليه الحمل على ذلك   او لكون في هذه الثلاثة فيكون السبق فيها اثبت وادوم
فيكون اولى اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته
وكون السبق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على افراده
كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه
كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما
سبق ان يكون للشيء معنى بحيث ليس للآخر ولا يكون للآخر الا حيث يكون له
للسابق م   وبهذا المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه يكون ذلك المعنى حيث ليس للآخر ولا يمكن
ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة يمتنع على ان يكون المرتبة
بخلاف م   مبدأ للوجود وظرفا له واما فالامتناع وجوده في زمان وجود العلة فانه يمكن
وكذلك في سائر انواع السبق فان لم يكن المعنى للمتأخر هناك في هذه الحيثية لكنه
يمكن ان يكون له فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق في الاول اتم فيكون
السبق فيه اقوى قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق السبق على اقسامه
يكون م   بالتشكيك كما ان كون خط اربعة من خط لا يقتضي ان اطلاق الخط عليهما بالتشكيك
وكذا اكون سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك على

مام تفصيله فيذكر   واما الاشكال في القسم السادس الخ يمكن ان يقال انما
يلزم الاشكال اذا جعل قوله او غيرهما عطفا على الزماني والمكاني حتى يكون صفة
للعارض اما اذا جعل عطفا على العارض فلا لان العارض لا ينحصر فيه فيكون المعنى
بعارض زماني او عارض مكاني او غيرهما والقسم الاخير اعم من العارض الغير
الزماني والمكاني ومن الذات فيدخل التقدم بالذات لكن الظاهر ان ليس مقصود
المص ان تفصيل بين العارضين حتى يكون اسباب التقدم ركيكة على التقديرين كلاهما
خاليا عن فايدة معتد بها لان محصله ح ان التقدم المسبب العارضين او غيرهما
اي شيء كان   احدهما هو المسمى بالزماني معناهما الحقيقيان الخ ربما يتوهم
حمل المحشي في كتاب الفن على المعنى اللغوي الذي هو مجازي في عرف الفن بعيد   قوله م
فالاولى هو الوجه الاول لامتناع الخلو منهما يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع
الخلو عن القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان لزم التسلسل وعلى هذا   فيهما م
فمعنى قوله في القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع منهما انهم لم يجوزوا   الخلو م
ذلك بينهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر
فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا
زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم والحدوث
الزمانيين   والمراد ان اعتباره فيهما يستلزم التسلسل يمكن ان يحمل
التوجيه على هذه العناية ما ذكرناه ان غرضه ان بين عدم استلزام حدوث

الزمان

٨٥

الزمان وقوعه في زمان اخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك
معنى الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان لم يكتف الحكما
بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المعارف الا انهم
جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لغيروا المعنى
المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث مجرد اصطلاح   عليه م
وقال الحكما في بيانه الخ ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك ان
قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا   ايس
والذي يكون للشيء في نفسه اقدم في الذهن بالذات لا بالزمان من الذي   عند ر
يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ويتوجه   عن م
عليه ان المعلول ليس في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا
من ورته احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وسنح لي في ابتداء هذا
المطلب وجه اخر وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له
في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ويرد عليه مثل
ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود
العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة
الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود
فاذا ثبت ان ليس الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم قلت نقيض وجوده فيها

المصنف

فى تلك المرتبة وجوده فيها على طريق نفى المقيد لا سلب وجوده المقيد وتلك
سلب م

السلب بكونه فى تلك المرتبة اعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق
الثانى لجواز ان لا يكون اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليس بينها
بالوجود ولا اتصافه م

علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الاخر
ولا متقدما عليه لانه كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم فى زمان وجود المتقدم
متصف

فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود
فى زمان يستلزم الاتصاف بالعدم فى ذلك الزمان والا لزم خلوه فى ذلك الزمان
عن طرفى النقيض وهو محال اما سلب الوجود عنه فى مرتبة معينة فلا يستلزم الاتصاف
بالعدم فى تلك المرتبة طرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه
على ان كون المرتبة م

ليس شىء منهما فى تلك المرتبة غير محال بل واقع كما حققه وقد لخص من ذلك البحث ان
الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم
بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا مجال
ان يقول لو لم يعدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده كما اعتمده لكان متقدما
بالطبع عليه اذ التقدم الذاتى منحصر عندهم فى ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية هنا
فيلزم ان لا يصح العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عنه بانهم
ارادوا بالعلة المحتاج اليه المعلول فى وجوده بنفس الاحتياج وما هو سابق عليه
بنفس

كالامكان والاعتبارات اللازمة الخارجة عنها لانها غير مسطور البيان بهذا النظر

بل هى مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتى
فى العلة لكن لا يمكن اجراؤه فى التقدم الذاتى يمكن ان يقال لو وجد العدم
الذاتى لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا فى آن
وجود موصوفه فيكون الموصوف فى تلك المرتبة حادثا ذاتيا هف وانت خبير
بان ما سبق فى تحقيق الحدوث قادر على حل هذا وامثاله فتبصر ويمكن ان
الا له م

يقال هذا انما يتم لو سلم ان هذا كنهه ولا يجدى المناقشة فى المثال
متجه

حجة على عبارة الشارح الاصفهانى حيث قال لو كانا عقليين يلزم التسلسل
بعين ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره من الدليل على امتناع وجودهما فى الخارج وهو
انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث او لا واسطة بينهما والثانى
باطل والا يلزم حدوث القديم والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا يجرى على تقدير
وكذا الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثانى باطل
والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل مم

كونهما عقليين لان ما ليس موجودا فى الخارج ليس قديما ولا حادثا بناء على معناهما
الاصطلاحى فلا محيص عنه الا ان يراد بهما هنا هذان المعنيان وهو مع انه
خلاف الاصطلاح غير الدليل السابق فلا يصح بعين ما ذكرتم بل اورد المناقشة انما
قوله م

اورد ما على ذلك الشارح واجاب عنها بان المراد توسع فى مقالة الاصطلاح
لفظه وهو ما ذكره هنا الشارح بعينه فلا ايراد عليه اصلا لان الكل
اقول هذا كذلك م

هو ما يحتاج فى وجوده الخارجى الى الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة
بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثانى فلصحة الحمل فوجودهما واحد وعدمهما
عدمها

اشان فوجود هما غير ماهيتها دافع هذا بان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما رد معنى بكونه بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث ماهيته موجودا بل احتاج الى امر اخر به يحصل تشخصه فلا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هوية بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة فاما ان يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلاهما على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء سواء كان جزءا او معروضا او على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه هناك شيء موجود وكل ما هذا شأنه فهو ممكن كما مر ونذكر هناك المقدمات السالفة في تحقيق كون الوجود عين ماهيته ينفعك جدا والفاضل الخفري الاول منه ان يكون مركبا من امرين متساويين لا يرد هذا على الدليل الذي اورده كالاكثر فلا يحصل منهما حقيقة واحدة تحصيلية اي ما منع ذلك السند السر في المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان ... والاصل لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن الحال كونه عرضا لاقتضى استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور التي فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصله نوعا كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها تلك الانواع اعني انواع المواليد وان

٨٣

وان لم يحتج اليها في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل افتقارا الى المحل اما في الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاول لا ينافي وجوب الوجود وظاهر او من بابه من ان تشخص الواجب عينه انما ذلك اذا كان المفتقر حالة عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته الخارجي للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده وايضا فافتقار الوجود الى الماهية الى هذا الحيث الملخص النظر او ما يرى اي خرط العبارة والمعنى التحقيق فالذي يقتضي وجوبه كونه عين الماهية كما مر تفصيله كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود الا ما قد عرفت حقيقة الحال اقول ان المحوج الى السبب هو الامكان اذ كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى جاعل انسانا او كونه امرا آخر محتاج الى علة وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى السبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ناشئا عن ذاته فيجب تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير فان اتصاف

زبغ نية على البعد الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار ثبوته ه م

ان يكون ه ... يلزم

الاربعة بالزوجية لما كان احتياج اتصاف الاربعة بالزوجية واجب بمعنى
الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة ذات الاربعة
وذلك لا يجري في الوجود لما مرّ   اذا تمهد هذا فنقول الحق ودعوى فانه على تقدير
كون الوجود عينه لا يكون واجبا بذاته   ولهذا قال بعض المحققين صفات
الواجب تعالى لا يكون آثارا له اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات
في واجبيه بغير ما ذاتي الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره
في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود يستلزم الافتقار الذي نفاه لانه اذا كان الوجود عينه فيكون وجوب
اتصاف الماهية لكونه اتصافا بالوجود فيلزم اتصاف كل شيء بالوجود لكونه
اتصاف تلك الماهية بالوجود ويكون منشأ الوجوب خصوص الماهية وبعدد
المحالان لان خصوص الماهية معتبر في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له دخل
في منشائية الوجوب بل يكون الاتصاف الخاص واجبا لذاته لانا نقول لما
توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه موقوفا عليه في
الجملة فلا يكون واجبا لذاته فتامل   او يحتاج الواجب الى عدم نفسه الخ
فان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء او
بواسطة فاستغناء العروض يكون باستغناء علته فينتهي الى استغناء الواجب عن نفسه او
وهو مزيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب لكن

٨٣

معروضه

يجوز ان يكون علة كونها حاصلا لا يكون الا عارضة للمهيات التي تصلح معروضيات
لها فيكون استغناء العروض في الوجود الواجبي لاستغناء الماهية التي يمكن عروضه لها
والجواب عنه قد مرّ مستقصى اشارة الى ما ذكر في بحث المواد الثلث عند قوله
وقد توجد ذاتية فيكون القسمة حقيقية من ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي وقد
مرّ هناك كلام عليه وتحقيق الحق فيه   فان الفرق اول الفروع ما تلقه بقوله
والحاصل الخ وهو ان الماهية انما يتصف بعارضه الوجود الخارجي بحسب الوجود
العقلي لا يمكن ان يتصف بها عليه بحسب ذلك الوجود ضرورة ان الشيء ما لم يوجد
في الخارج لا يوجد شيئا فيه والمراد من الصفة الخارجية وله لا يمكن ان يكون
فاعله الصفة خارجية عند وجوده في العقل الا نفس الوجود الخارجي وما يتبعه
تمهيد لتحقيق كون الاتصاف بالقابلية بحسب الوجود العقلي وحصول الفرق
ان قابلية الوجود بمعنى التقدم بحسب الوجود العقلي وفاعلية الوجود الخارجي
بمعنى التقدم بحسب الوجود اما الاول فلان اتصاف الماهية بالقابلية المذكورة
انما هو بحسب اعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان يكون فاعله
لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لحكم البديهة فتامل   وهو غير موجه
لان النقض الخ هذا غير موجه لان الناقض مرجح وحاصل الجواب منع جريان
الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي
والمطالبة بالفرق ليس وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل فيها ولا يخفى

ان قوله الحاصل الخ صريح فيما وجهه به صاحب المحاكمات فان مطلق منع جريان
الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ فى السند وزعم تحقق الفرق
بهذا لكن الارتباط لما سبق من ان كلام الناقص مبنى على تصوره ان للماهية ثبوتا
فى الخارج لم يحل فيها الوجود بل الظاهر انه مبنى على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان
قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان القابل والفاعل
متساويين فى الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان
الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه مبنى على تصوره انه يلزم كون
الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية ثبوت فى الخارج فلا يلزم كونها
فاعلة له وذلك تصور فاسد لما ذكره مفصلا قدس سره فان قيل ذلك الخ ق م
اقول بعد ما سبق لا محذور فى الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب اخر
لانا نقول معنى تقدم الفعل العلة على معلولها اخ بهذا خط فان الكلام على انها اى ف
بالوجود الخارجى واذا كانت الماهية باعتبار وجودها فى العقل علة لما عليه لزم
ان يكون موجوده فى العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجى فيكون قبل اتصافها
بالوجود الخارجى علة لعلل ذلك بين والجواب ما مر اقول الجواب ما مر
ومدار الجمع على توهم ان الوجود اذا لعل فيها القابل جاول التنبيه على ان
ما هو غير الوجود فهو اذا لوحظ بذاته لم يجب له الوجود وانما يجب له بشرط انضمام
الوجود اليه او ما يستلزم من وجود العلة فكل له ذات مغايرة للوجود نسبة الوجود د

نسبة الامور الخارجية الى موضوعاتها فهو ممكن بخلاف ما هو عين الوجود القائم بذاته
كما مر تفصيله فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل
الوجود وهو المجرد اى انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب
ان كلا منها كنه ماهيته وكيف يتاتى عن عاقل ان يقول بكون كل من العلم والقدرة بعقل كون
والارادة مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته
عليه م مصداق حمل تلك الاشياء كما مر مجملا وسيجى تفصيله ان شاء الله تعالى ولا ريب انه
لا يرد على ذلك شى مما ذكره ولو كان المراد ما فهم من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجود
المطلق اولى بان يكون واجبا فكان الواجب عين الوجود والمطلق المعقول بالسكك بعد
عن ذلك والوجود الخارجى لا حاجة الى التعبية ولعله اشار الى انه المحتاج الى البيان
دون الذهنى لانهم لما قالوا ان وجود الواجب عين ما نقل الى قولهم يصح
منهم الاحتجاج الظاهر انهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا به
مفهوم الوجود بالمعنى الذى سبق تصويره اعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون
بطريق قيام الوصف بالموصوف او قيام الشى بذاته وكون هذا المعنى
ثانيا م معقولا ثانيا لا ينافى كون فرد من الوجود موجودا اذ الظاهر ان المعقولات الثانية مطلقا ازاد م
هى التى فانهم جعلوها موضوع المنطق ظاهر ان موضوعه التى كالجنس والفصل
والكلى والجزئى لا مبادى لها وايضا عدوها من اقسام لوازم الماهية فى بحث الكليات
وقولهم عوارض لا يحاذى بها امر فى الخارج المراد بالعوارض الخارج المحمول وهو

الثانية م. للشي والممكن ونظائرهما من المعقولات مع وجود افرادها في الخارج ولئن سلمنا انها
اعم من المشتقات والمبادي فمرادهم بها المشتقات لو سلمنا ان مرادهم
المبادي. المبدا فلانم ان كون مفهوم من المعقولات الثانية يقتضي ان يكون له فرد موجود
في الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه للاشياء
حكم. في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد
موجودا خارجيا ثم لا يمكن الحمل عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراد
وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق لم يخرج هذا المفهوم من
حيث انه عارض للطبائع الكلية في الاعيان وان كان له من حيث انه جزئي مطابق
في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل موجود
في ضمن الفرد القائم بذاته ولا تمام من شرط المعقول. الثالث ان لا يكون موجودا
ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل بشرطه م
فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص فيما نحن فيه على ان صدق الوجود
موجودا فيه المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج
لتوقف كونه موجودا في الخارج على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة
ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا كما مر. اقول والا لكان الوجود
الخارجي الى ما ثبت ان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون
من القسم الاول لانه كما فسره ليس من الوجودين بخصوصه فيه مدخل وذلك يستلزم
ان لا يصح عروضه له انما وحده من القسم الثاني فتعين ان يكون من القسم الثالث

والا لم يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة في الذهن
التعقيبه. بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا في الموضوع بحسب التعبير وصفه لا ينافي
كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض ولعل منشأ الاشتباه
انه حسب انه يجب في القسم الثالث ان يكون العروض للماهية المأخوذة مع الوجود
الذهني ويلزم منه ان يكون المعروض في القسم الثاني هو الماهية المأخوذة مع
الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو
المعين من الوجود وعلى هذا الكلام في ان كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان
قوله م. ذلك لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي عليه كما مر مرارا وليس كذلك فان اتصاف الماهية
بالوجود بحسب نفس الامر اقول اذا كان اتصافها به بحسب نفس الامر فاما
في الخارج وهو محتمل او في الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات
الثانية ثم نقول اتصافه بنحو اخر في نحو من الوجود وان وجب ان يتأخر عن
في نفس الامر والا تقدم على نفسه او نوعه وان لم يتأخر لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود م م
اتصافه بذلك النحو من الوجود ولزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود
الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا ان يقال المعتبر في الوجود الذي
الوصف. هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الصفة
بل بحسب الوجود م. والماهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود في الذهن لكن يمتاز
عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر او العقل لمن يعتبر الماهية
بدون ملاحظة الوجود فتوجد الماهية في نفس الامر ممتازة بحسبها عن الوجود

عن الوجود فی نفس الامر وان کان غیر ممتاز عنه بحسب الخارج من الوجود فی نفس الامر
ایضا والموصوف بالوجود هو الماهیة من حیث هی الی الموصوف بالحقیقة بالوجود ایضا
لیس الا الماهیة الموجودة فی الذهن علی ان کون الوجود معتبرا فی الموضوع فان
وصف الوجود عرضی وقد عرفت منشاء الاشتباه واذا تحققت ذلک انکشف
لک حقیقة الامر فی کون العدم والجهات الثلث من المعقولات الثانیة وقوله فی
الحاشیة الحاصل ان الوجود فی الخارج ان یعرض الماهیة عند وجودها والا لزم
کون الماهیة موجودة قبل قیام الوجود بها وبهذا العلم ان الوجود المطلق یعرض
للماهیة عند وجودها فی العقل بل الوجود المطلق لا یعرض للماهیة عند وجود
فی العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجی یعرض الماهیة فی نفس الامر لا فی الخارج
هذا کلامه وقد سبق منا کلام علی ذلک یرد علی قوله والا لزم کون الماهیة موجودة قبل
قیام الوجود بها ان اللازم کونها موجودة فی العقل قبل وجودها فی الخارج وقدم
الکلام فیه مفصلا وایضا اذا لم یکن عروض المطلق والخارجی فی العقل کما صرح به اولا
ولا فی الخارج کما صرح به ثانیا فکیف یکون عروضهما فی نفس الامر وهو منحصر فی الخارجی
والذهنی فان زعم انه نحو آخر من الوجود فیصیر القسم الاول مخصوص الوجود بحسب نفس
الامر فیه یدخل الثانی مخصوص الوجود الخارجی والثالث مخصوص الوجود الذهنی
ولا یلائمه ما ذکره من ان القسم الاول لیس مخصوص احد الوجودین فیه یدخل کما لا یخفی
علی الطبع السلیم بل یعود ذکر الخصوصیة فی الوجودین اذ لا مدخل لها فی عموم ایضا

والتحقیق کما عرفت ان الوجود مما ینتزعه العقل من الماهیة ویصفها به وصداق ذلک
الوصف هو عین الماهیة وقد عرفت الفرق بین المنتزعات الذاتیة والعرضیة
فان قلت فیکون الحکم بثبوت هذه المنتزعات لها کاذبا لما بینهم انه لا ثبوت
لها اصلا قلت انما یلزم کذبه اذا کان الحکم بثبوتها لها کثبوت الاعراض لمحالها
اما اذا کان المراد ثبوتها لها کونها منتزعة منها بضرب من التحلیل فلا فان قلت
مجمع هذه المنتزعات معقولات ثانیة او بعضها لم تمایز بینها وبینها معقول
ثان عما لیس کذلک بل بعضها هو ما یکون الاتصاف به بحسب الوجود الذهنی
ثم لا اشکال فی کون الاتصاف بالکلیة ونظائرها بحسب الوجود الذهنی لا فی الاتصاف
بالعمی والفوقیة مثلا بحسب الوجود الخارجی اذ الوجود ان شرطان للاتصافین
کما یدل علیه صحة تخلل الفاء تقول وجد فی الذهن فصار کلیا ووجد فی الخارج فصار
فوقا او اعمی لکن فی نفس الوجودین اشکال کما مر الیه اشارة اذ لو اشترط
فی الوجود الذی هو طرف الاتصاف تقدمه علی الاتصاف فظهر ان الاتصاف
بالوجود الخارجی لیس بحسب الخارج لکن لزم ان لا یکون الاتصاف بالوجود
فی نفس الامر لعدم تقدم الشیء علی نفسه وان اکتفی بمجرد کونه منتزعا عن الماهیة
الموجودة بذلک الوجود لزم ان یکون الاتصاف بالوجود الخارجی بحسب الخارج
فانه منتزع من الماهیة الموجودة فی الخارج فالوجه کما اشرنا الیه ان یعتبر
بعد کون الاتصاف مستلزما له النحو من الوجود ان یکون المنشأ ذلک

النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض وظاهر ان للماهية في الوجود الخارجي مخلوطة
بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود
العقلي ايضا مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يأخذه غير مخلوط بشيء من العوارض
فهو في هذا الاعتبار معرّى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا
النحو من الوجود ظرف للاتصاف وهو نحو من انحاء وجودها في نفس الامر
هذا النحو من الوجود متقدم على سائر الاتصافات فلا يعتبر التقدم لم الكلام لا يقول
ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفس الاتصاف بهذا النحو في هذا النحو ولا يصح
اشتراط التقدم فتأمل في هذا التفصيل بل ان عروض الوجود في نفس الامر ليس
كعروض غيره من العوارض فان ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار كما علم بها مغاير لها بل بما تقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف منه
ولذلك تفصيل عند المقام لا يخفى على ثواقب الافهام لانا نقول على تقدير مايدركه منه
صحة ايّ الاستدلال يترتب البحثان اي ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في الصورة
الثانية وليس ثبوت الصور في العقل ولا ثبوتها فيه عين الصورة الثانية
فلا يلزم الاجتماع الا بين صورتي النقيضين ولئن توهم ان ثبوت الصورة عين الصورة
فيقول بعد التنزل لا ريب ان الاثبوت ليس عينها فلا يلزم الاجتماع غير
احد النقيضين وصورة الاخر وقد عرفت بطلان المذهب الاول ذهب
تحقيقه ولما علم تحقيقه فلا نعيدها اي عدم المعدوم مطلقا الغرض
على هذا التغيير التقسيم باعتبار فان قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم وقوله

وقع

ويصح الحكم ولا ناقض فان هذا انما يلائم المعدوم لا العدم اذ لا فرق بين العدم
وسائر المفهومات في صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج الى دفعه
وح يحتاج الى تحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام وربط
بما سبق من ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء فان انقسام الموجود في الخارج
الى الماهيات لا مدخل له فيه وكذا المطلق لجواز ان يكون القسم الثاني مخصوصا
بالموجود الخارجي فتدبر يعني اذا ظهر فالحكم موجودين في الخارج لعلها كان ص
ان يقول معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين
بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما موجودا دون الآخر فان الاعمى في
قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول
لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهومهما منتف في الخارج وفردهما موجود
فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الآخر تحكم والجواب بان الشارح
ذكر في الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات الثانية انه اذا قيل
الحيوان موجود كان معناه وجود افراده واما المشتقات فاذا قيل
انها موجودة كان معناه ان افراد ما أخذ اشتقاقها مفهوم الكلي ليس موجود هم
موجودا لاستفاء افراد مبدائه غير متجه لانه يرجع الى الجزء واصطلاح جديد والتحقيق جد ر
انه اذا وجد فرد ما كان ماهيته موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضها فلا
يكون موجودة بوجودها باعتبار الاتحاد بينهما بوجه ما والحاد الفرد مع الذات ت

فيكون الذاتيات موجودة بوجودها بالحقيقة والعرضيات بالعرض صح

الاتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فلذلك يقال الانسان لا بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد وزيد ليس في ذاته اعمى بل باعتبار خارج عنه فاذا انسب وجوده الى الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا غيره من الحيوانات بل شيئا اخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له اذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المص انه اذا احكم على الامور الموجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته للخارج اذ حينئذ يكون القضية خارجية لاشتمالها على الحكم بالاتحاد بما في الخارج فيشمل مثل قولنا زيد انسان وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم ههنا على الموجود الذهني بالموجود الذهني هذا ابناء على ان الامكان من المعقولات الثانية التي لا يتصف بها الا ما في الذهن اذ معنى هذه القضية الاتحاد بما في الذهن غايته ان ما في الباب انه اتفق ان يكون للموضوع من حيثية اخرى وجود في الخارج وهو خارج عما هو الملاحظ في هذه القضية واما اذا احكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان لها وجود في الخارج او لم يكن وحاصله ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات فانه يجب مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى مما ذكر في توجيهه اما اولا فلانه لا يعلم كلامه حال بعض القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه الاول والذهنية على التوجيه الثاني موكول الى المعاينة لانا نقول بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة

٨٨

حال الحقيقية لان حالها الهما وكذا الحال بعد العلم بحال الخارجية والحقيقية لا اشتباه في حال الذهنية وهو ظ فليس فيهما كثير تعمل وايضا تخصيص بعض افراد القضية الخارجية بهذا الحكم ونظم باقي افرادها مع ساير اقسام القضية في سلك الاجمال مما ينبو عنه الطبع السليم خصوصا مع استلزام هذا التوجيه الذي اختاره نفعه واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل على ان القسم الثاني يكون صحته باعتبار المطابقة لما في الذهن فان قيل قد صرح بان صحة القسم الثاني باعتبار المطابقة لما في نفس الامر وهو اعم من الخارج والذهن قلت في وقوعه ههنا في مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهن فان كون الصحة باعتبار المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع فلا وجه لتخصيصه بالقسم الثاني وعلى هذا المصداق الحقيقية يعلم ضمنا لانه اما في الخارج او في الذهن او كلاهما ويحتمل ان يحمل قوله والا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا ويكون المعنى ان مصداق الخارجية هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن الخارج او الذهن او كلاهما واما الذهنية فالذهن فقط ويكون قد ترك التفصيل كما هو دابه وامر توجيه العبارة سهل بعد اتقان المقصد او على الامور الخارجية الخ لما كان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف بها انما هو الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي والحق ان الحكم اما على الموجود مثلا او على الموجود الذهني مثلا كما اشير اليه آنفا او نقول الحكم على الامور الاعتبارية مثلا صفات

وقد

مطلقا ص

المحقق م

الخارجية اي على الموجودات العينية بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود
الذهني بالموجود الخارجي والثاني بالعكس لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما
في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي مثله وان كان باتحادهما في الذهن كان
حكما على الموجود الذهني مثله على الاول يعتبر في صحة المطابقة للخارج وعلى الثاني يعتبر فيها المطابقة
للذهن وليس صحة الحكم على الامور الخارجية مثلها ان يكون الطرفان موجودين في
الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر متحدين بحسب الوجود في الخارج فان الغرض بيان مصداق
القضية الخارجية مطلقا سوى تعرف المطابق عليه صدقها وكذبها فتدبر
واما الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية على الامور العقلية آه على توجيه
الشارح لا نعم كلام المصنف المعتبر في صحة هذا الحكم المطابقة للخارج او الذهن كالاعمى
حال مثل قولنا زيد اعمى واما بعض خارج كما صرح به وهو الوجه في التوجيه بانه آه
ثم المراد بالحكم في هذا المبحث آه يعني ان يكون الطرفين موجودين في
الخارج مخالفا لكون المعتبر في صحة الحكم الا اذا كان المطابقة مع الخارج ولا دخل له
في هذا الحكم بالنظر الى ان المصنف لان وجود الطرفين لا مدخل له في كون السالبة خارجية
اصلا حتى يكون له دخل في كون المعتبر في صحته هو المطابقة مع الخارج بل السالبة
يكون خارجية ومعتبرا في صدقها المطابقة مع الخارج سواء وجد طرفاها او احدهما
فقط او لم يوجد لكن لم يتعرض الشارح في البيان الا لفرد القسم الثاني اكتفاء على
هذا فلو حمل الحكم على الايجابي لطرد صدق المتصلة اللزومية او حمل على السلبي لم يصدق

۸۹

اللزومية لما علم من ان المعدوم لا دخل له في الكلية آه وان صدق الا بناء فيه وكذا لو حمل
على ما هو اعم لان المعدوم لا دخل له في الكلية بالسالبة ليس مرادا صدقه وهو السالبة
ولا يخفى ان المتبادر من امثال هذا المقام هو اللزومية فينبغي ان يحمل الحكم على الايجابي
لا يقال لا دخل للمعدوم في الكلية بعد التخصيص بالايجابي ايضا لتحقق الكلية بدونه في مثل زيد
اعمى حسبما اعترف الشارح به لانا نقول الكلية هو وجوب التطابق كلما كان صرح به وذلك
لا يتحقق في الموجبة بدونه واما في السوالب فوجود الطرفين لا مدخل له في ذلك الوجوب
اصلا لعدم صدق ذلك الوجوب معه اتفاقا هذا غاية توجيه كلام الشارح فتأمل
وان صدق نسبة على آه اي بالحسب الخارج موقوف على وجود الآخر فيه ان
اراد ان صدق الحمل الايجابي موقوف على وجوده في الخارج فمسلم وان اراد ثبوته
له واتصافه به موقوف على وجوده فيه فممنوع والسند اتصاف الهيولى بالصورة
كما مر والقول بان المتقدم على وجود الهيولى ذات الصورة دون الاتصاف او
ان المتقدم هو الاتصاف بصورة ما وهو اتصاف ذهني والاتصاف في
الخارج انما هو بالصورة المشخصة وهي متأخرة عن وجود الهيولى لا يجدي في دفع
المنع وان كفى في دفع النقض كما لا يخفى ههنا اثبات المقدمة الممنوعة
والحاصل ان الاستلزام مسلم واما التوقف فلا   وههنا اشكال قوي
قد اشرنا اليه فيما سلف بقولنا ههنا قوله والمطابق يجب ان يكون مغايرا
للمطابق ان اراد المغايرة بالذات فممنوع وان اراد مطلق المغايرة فالمغايرة الاعتبارية

فنسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود في نفس الامر مغايرا للوجود الذهني بالذات
بل نقول هذه النسبة الموجودة في الذهن مطابقة لنفسها من حيث موجودة في
نفسها وان كان لها وجود ما في نفسها بوجودها في الذهن فانها من حيث وجودها في
الذهن مغاير لها من حيث وجودها في نفسها وتفصيله ان الشيء اذا حدث في الذهن
كان له وجود ذهني سواء كان ذلك باختراع العقل وتعمله كما في الحكم بزوجية الثلثة مثلا
او بدون اختراعه كما في الصوادق فاذا كان تحققه بمحض الاختراع والتعمل لم يكن موجودا
في حد ذاته مع قطع النظر عن ذلك الاختراع واذا كان تحققه لا بمحض الاختراع بل
كان منتزعا عن امر من شانه ان ينتزع عنه ذلك كان موجودا مع قطع النظر
عنه وان كان وجوده في الذهن الا انه موجود فيه بدون تعمله فهو من حيث انه موجود
في الذهن مطابق له من حيث انه موجود بلا تعمل والاعتبار الاول هو الوجود في
نفس الامر فان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من
ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه المذكور الا ان امرا آخر وهو صلاحيته
للوجود الخارجي اقتضى ان يكون ذلك العدد له في الذهن فالنسبة الذهنية في الصوادق
مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج
ايضا كانت مطابقة لها بخلافها في الكواذب اذ ليس لها الوجود في نفسها اي الوجود
بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج ولا في الذهن اذا عرفت ذلك عرفت اندفاع
قوله وايضا فانهم قالوا الى قوله وهذا تصريح منهم بمغايرتهما لان معنى كلامهم ان المعتبر

في صحة الحكم مطلقا هو المطابقة لما في نفس الامر لا لما في الذهن من حيث انه في
الذهن والا لزم صدق الكواذب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الوجود الذهني
مع قيد فردا من افراد الوجود في نفس الامر وكذا قوله ومعلوم ان ما لا يكون
في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وهو ظاهر جدا وكذا قوله وايضا
فالمراد بالخارج خارج الذهن لا محالة فالمعنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين
في الخارج يكون صحته مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان وذلك لان
مرادهم بالخارج هنا الخارج عن النحو الفرضي من الذهني لا عن الذهن مطلقا كانهم
نزلوا في هذه العبارة ما لا يكون وجوده بفرض العقل وان كان في العقل منزلة
الموجود في خارج العقل ولا مشاحة في الالفاظ بعد ظهور المعنى واشعارهم في
عدة مواضع بتعيين المراد وقد عرفت المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير
موجودين الى آخره فتثبت ولا تتبع الاهواء انزلهم الاوهام المضلة والله ولي
الرشاد ومنه العصمة والسداد   وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده لكن
ايضا لا نعيد جواب ما ذكره   ويمكن الجواب بان نفس الامر الى انت خبير بانه لا يدفع
الاشكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال
فلا بد ان يكون المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وكذلك
الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا لها
فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظه بل ولا ان يكون مدركا له الا ترى ان

الجبال خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم والحافظة خزانة المعاني ولا يدرك كما يجوز
ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق معا
الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته عن الشرور التي هي من توابع المادة لانه
لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قايم بذاته فيكون العقل عالما به لا محالة
هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق
به ثم والحاصل ان الخزانة انما يحفظ المعاني لا يعلم بها التصديق وذلك لا يستلزم
تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق بها فتامل واعترض عليه بانه يتعذر
ثم فان المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذات كما في تفصيله بل كونه
عينه فيكون صدق الخبر اعم من نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم يفسروه
الا بالمطابقة فيحتاج الى ارتكاب عموم المجاز في التعريف وهذا التكلف مستغنى عنه
بما ذكرناه ان في كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ما يفهم ان علم المبادي اجل
من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع
ولاكذلك علم الواجب انه ان اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار
المطابقة بل بمعنى اخر اخرجه عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة وان اراد انه
لا يوصف بالصدق ولا بالكذب يرد عليه انه خلاف العرف العام والخاص الا ان
يحمل على ما نقل عن ارسطاطاليس انه اراد ان اراد به نفس الامر فلا حاجة في صدقه
الى اعتبار المطابقة اتجه عليه بعد الاغماض عن ان تعريف الصدق كما مر انه

91

انه يخالف ما وضع من ان نفس الامر هو العقل الفعال اذ هو حينئذ يكون الواجب
والمبادي العالية باسرها نفس الامر لما ذكرناه ان كذب الحكم لا يصح في مقصوده
اول لان مقصوده ان العقل يتصور كل شي وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على ذلك
ولا يكلف بهذا الغرض بصدق الحكم وكذبه واما ثانيا فلانه بعد ما بين ان الكلي
جواز كونه امرا ذا هوية وتارة باعتبار وغير ذي هوية وثابت باعتبار لا يرفع هذه
الشبهة اذ منشاها ان صدق الخبر مطابقة للخارج فيلزم ان يكون لكل من المتمارين هوية
ثابتة في الخارج وظاهر انه لا يندفع بذلك وانما يندفع بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في
الخارج باعتبار ما وذلك لم يبين اصلا وانما بين ما هو اعم منه واما ثالثا فلان
المتمارين اذ كان يعول المتماريان بما مفهوما ثابت في الذهن وغير ثابت في الذهن
واللازم من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين هما غير ثابتين في الخارج وقول
هذا القايل فيكون لهما نسبة ثابتة في الخارج بما فيه المراد بنفس المفهومين اللذين هما
غير ثابتين في الخارج فكانه رام بذلك الانحصار في العبارة او ما جاء للملازمة وبطلان
التالي بعبارة واحدة كانه قال لزم ان يكون القسمان ثابتين في الخارج مع انهما غير ثابتين
وهذا على ما ذهب اليه العامل وتبعه الشارح من نفي الطبايع الكلية في الخارج ظاهر جدا
وقد يتوهم في توجيهه ان هذه القسمة لما كانت مستوفية لجميع المعقولات كان ما ليس بثابت
في الخارج داخلا في القسمين او احدهما فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد لانه لا يلزم
من وجود المفهوم وجود جميع افراده وحقيقتهما او ان كان الشبهة واردة

بحث الحمل

الا و ان نبی ادعان وقوع النسبة او لا وقوعها السلبية حل فيه الشك والوهم بل
العقل انه فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط
كما يشهد به من له وجدان صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص هو ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شئ حتى
بمتعلق التصديق فافهم   بل لا يكون هناك حمل حقيقة او قيل لا يكون هناك حمل
اصلا او لا يعقل النسبة الا بين البديهة وبتكرار ادراك شئ واحد ذاتا واعتبارا
لا يكفي وتفصيله ان الشئ الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس واحدة ممتنع
اى ذاتا واعتبارا
بالضرورة الوجدانية في زمان واحد فان حصول صورتين مجتمعتين من امر واحد
في نفس واحدة ممتنع بالضرورة الوجدانية فلابد ان يزول احدى الصورتين عن النفس حتى
يحصل اخرى وح لا يكون الا ادراك واحد متعلق بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع
انتفاء التعدد في الادراك والمدرك فان الادراك الثاني الزايل لا مدخل له في
صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب الصورة الزايلة لجاز الحكم على الامور المنسية
والمذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة لم يحتج التصديق الى التصورات
الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد هو بعينه تصور الموضوع والمحمول
والثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين او لا تعدد عنده في المفهوم
بل في الادراك فقط على ان بعض من يتوهم ذلك قايل بان القضية التي محمولها الوجود
لا يحتاج الى الرابطة فيلزم عليه انه اذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هناك قضية

صح اى الى انه تعدد الادراك

الا مفهوما واحدا يتعلق به ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد بمعنى الرابط — واحد هم
لا يحتاج اليه ههنا فيحصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها بقول المؤلف عرى ذكره من الكاف
واظن ان الفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث او من البين ان النسبة يعتبر بين المفهومين — من البين ان هم
فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور النسبة بلا بين فان قال انه يتصور كون المدرك
بهذا هو المدرك به اكتفى بذلك لما التغاير بين المدركين   ومعنى الحمل ان
المتغايرين مفهوما قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملي وهو الذي مر تفسيره وقد يطلق على
متعلقه وهو المراد ههنا ولذلك فسره بالاتحاد والمتغايرين مفهوما بحسب الذات فانه
متعلق الحكم اعني وقوع النسبة قدر كل التقسيم الى السلبي اكتفاء بالاصل ولما اراد تعميمه على وجه
يتناول الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول والذات بالموضوع كما هو المعتبر
في المتعارف   قيل يرد على آخره حمل القايل الذات على الموصوف لذلك
اعترض عليه بانه لا يفيد اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود والا لجاز حمل السواد
على الحركة وحمله الشئ على ما صدق هو عليه يندفع ذلك لكن يقول لم يتحقق الحمل لم يتحقق
صدق المفهومات المتغايرة على شئ واحد فان معنى كون الشئ صادقا عليه كونه هو هو — ما هو باحد هم
اتحاد الذاتي وفيه شبهة الحمل جدا فانك اذا قلت ح ب تتحد فيما صدقا عليه
كان هذا حكما على شئ واحد بانه يصدق عليه ح و ب معا فيحصل السايل هذا
الذات ان كانت غير كل منهما لزم حمل الشئ على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين
ولا تخيم مادة الشبهة الا ان يقال هما متحدان في الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي

بحقيقة اذ لاتحاد هناك فی الوجود اقول الاظهر انه لا اتحاد بينهما فی الوجود اصلا
فان الاعمی مثلا موجود بوجه ما بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان
وساير ذاتياته من حيث انها عينه من حيث الذات وقد وجد الاعمی وغيره من
العوارض الصادقة عليه باعتبار انه تلك الامور بالعرض وان لم يكن اياها من حيث ذاته
فلذلك نسب وجوده الی تلك الامور بالعرض وان لم يكن فی حد ذاته معنی الوجود بمعنی انها موجودة
بوجوده بالعرض ومصداق ذلك فی مثل الاعمی كونها منتزعة منه وفی مثل الاسود قيام السواد
به ولو لم يكن بينهما اتحاد فی الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكون الاعمی فی الدار مثلا اذا كان
فيها زيد ولم يسر الحكم علی الاعمی لسائر افراده وتفصيله ان معنی الاتحاد هو معقول بالتشكيك
كالوحدة كما سيصرح به المصنف فكون زيد هو انسانا اولی من كونه اعمی فالاول الاتحاد
بالذات والثانی بالعرض قال الشيخ فی الشفاء والواحد بالعرض هو ان يقال فی شیء
يقارن شيئا آخر انه هو الآخر انهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضی كما يقال ان زيدا
وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان فی موضوع كقولنا
ان الطبيب وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شیء واحد طبيبا وابن عبد الله
او موضوعان فی محمول واحد عرضی كقولنا الثلج والجص واحد ای فی البياض
اذ عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهی كلامه ونقول ايضا ان الحمل هو الاتحاد من وجه يقتضی
اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق
وكما ان الوحدة تقع علی جهات شتی كالنوعية والجنسية كذلك الحمل حتی يجری فی جميع

الموسوس

اقسام الوحدة التی تحقق فيها الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد فی الوجود
فلذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد فی الوجود فانه المتعارف المشهور
اولا تری فی المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما فی النوع ثم الاتحاد فی
الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما فی حمل الذاتيات علی
الموجودات او يكون الموجود احدهما والآخر موجودا بالعرض بالمعنی الذی
اشير اليه كما فی حمل الاعتباريات عليها فلا حاجة فی تصحيح معنی الحمل الی ان قيل
الحمل فی الذاتيات بمعنی الاتحاد فی الوجود وفی غيره بمعنی الاتصاف كيف ومعنی
ذلك زيد اعمی هو هو من غير ملاحظة الاتصاف عند الاشتقاق بل معنی مطلق الحمل
مطلق الاتحاد فی الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب
فان اريد مطلق الاتحاد صدق باتحادهما ای الوحدة بوجه ما بينهما وان اريد
المعنی الاخص مطلقا صدق بكونهما متحدين فی الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض
وان اريد به الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتيا
للآخر او بالنحو العرضی لم يصدق الا بان احدهما عرضيا للآخر وربما يصدق الحمل باحد
الاعتبارين وكذب بالآخر مثلا الجزئی جزئی صادق باعتبار الاول كاذب
بالاعتبار الثانی والمعلوم معلوم صادق باعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثانی
فان كون المعلوم معلوما بذلك الاعتبار ممكن غير ضروری فان مصداقه اتصافه
بالمعلومية وهو غير ضروری لانه لا يتصور التغاير فی المفهوم مع الاتحاد

ای الاتحاد والذاتی لا يصدق علی مفهوم الجزئی انه مفهوم الجزئی

لجواز ان لا يكون مفهوم المعلوم معلوما

في الوجود الذهني اول اذ حصل في الذهن الاربعة مثلا فقد حصل فيه الزوج وساير
ما يصدق عليه بنحو من الانحاء فان الاربعة زوج وعدد وغيرهما فوجودها هو وجود تلك
المفهومات الصادقة عليها نعم ليست تلك المفهومات باسرها موجودة فيه بالذات
وهذا لا ينافي وجودها مطلقا سواء كانت بالذات او بالعرض وجهة
الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالث وجهة الاتحاد قد يكون الموضوع وحده
او المحمول وحده كما في المثالين الاولين وقد يستوي فيه الموضوع والمحمول كما
في كل زيد زيد فان الموضوع هو زيد مخلوطا بامر والمحمول هو زيد اما مخلوطا باخر
او بدون الخلط وجهة اتحادهما هو زيد المكرر اعتباره في الطرفين لكن يكون مثل هذا
الحمل مهملا كانك قلت زيد الذي ادركته الآن هو زيد او هو زيد الذي ادركته
امس بمعنى اتحادهما في زيد المكرر لا في خارج الذهن فانه قد لا يكون ضروريا وهذا
القسم الثالث هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه وقول المصنف قد يكون احدهما يشمل هذا
القسم ايضا وما يلزم بطلانه على تقدير صحة ما قيل يرد عليه انه يلزم بطلان
مدعاه وهو قوله الحمل محال وانت خبير بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الايجابي
دون ما حرر دعواه بسلب الصحة عن الحمل فلا يرد عليه ذلك على ان لهم ان يقولوا
مقدماتي هذه الزامية لكم فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل فان نقل الكلام
الى قولنا هذا الزامي لكم فلنا ان نقول هذا ايضا الزامي لكم وهكذا وهذا لا يقدح في غرضنا
الذي هو ابطال الحمل والا لم يكن الحمل صحيحا اي صادقا ما لم يشتبه انما يرد

على حمل الوجود باعتبار صدقه قلت ثم قال الوجود اي اذا ثبت ان
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتاخرين فثبوت
الوجود للماهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوته في نفسه فلم يلزم محذور في الوجود الخارجي
بناء على انه قبل ان ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني على الوجود
الخارجي فلا تخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق على ما سيتضح مفصلا وبعد الرأي
هذا المقام اذ الازم ان يكون قبل وجودها وجود سواء كان فيه محذورا او لا فكيف
يصح قول المصنف ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها على ما وجهه
به الشارحون ولعل كلام المصنف اشارة الى ما اشرنا اليه سابقا من ان ثبوت
الشيء للشيء الكاشف عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه اذا كان عين
ثبوته في نفسه قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها في احتياجها
الى الوجود حتى يكون موجودة واستغنى الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح
ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون
للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من
الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده وذلك فقال فيما انه فالوجود الذي للجسم موجود
الجسم لا كحال البياض والجسم كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هذا
بعد ان قال واذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود

بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية وهذه كلماته وتلخيص معناها
ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان سائر الاعراض يصير موجودة
بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية يصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي
عين وجودها فلا حرم لا ساحر عن وجود الماهية فيكون حصول الوجود للماهية مقارنا
لسلب الوجود عنها وهو جمع من النقيضين اي فان صدقه يقتضي كونها غير موجودة
ونفسه يقتضي وجودها لامتناع الحكم على المجهول المطلق فان نسبة سلب الوجود ايضا
باعتبار الصدق لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اول اراد بالسلب ههنا
اللاوقوع لا الانتزاع كما في العبارة السابقة وفي قوله وهما لا سيما فصار ان النسبة
المطلقة العامة في سلب الوجود عن الماهية الجملة واعلم ان ارتسام المعقولات
اي هذا ايل على تردده في هذا الاصل ويلزم تردده في الفرع ايضا فلا حاجة لتصحيح
الالزام كون البحث عن العدم مطلقا كما في فوائد الحواشي وهذا ما اوضحنا اليه
هناك مع تجويزه بعض الاحتمالات السالبة فيها فتدرج عن هذا الالزام
والحمل والوضع المعقولات اي قال المصنف اراد ان قول الموضوع والمحمول
على افرادهما بالسلك الاطلاق للمبدأ او ارادة المشتق على سبيل الكناية مشهورة
فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قول الحمل والوضع على افرادهما
كما صرح به الشيخ فخلاف الظاهر وهو ما لا يكون له وجود ينحصر لكن ما يصدق عليه
على قول من يقول بوجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم والزوج والانسان الا

فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت هي عليه واما على التحقيق فالثلاثة الاول
موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض لوجود ما له الحالي
منهما بوجه ما عرضه كما عرفت غير مرة قيل ما سماه موجودا بالعرض اي
الموجود بالعرض مثلا ما هو صادق على الموجود صدقا عرضيا مثلا اذا وجد زيد فذاته
وذاتياته موجودة بالذات وعرضياته موجودة بالعرض قال في الهيات
الشفاء الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون
بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحد فلنترك الآن ذلك و نشتغل
بالموجود والوجود الذي بالذات انتهى كلامه وتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما
يتحقق فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك الشيء وذلك جار في سائر الاتصافات
كما قال في طبيعيات الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض واذا علمت الحال في الاين فاحكم بمثلها في سائر الاوصاف فانه يتحقق ان الشيء مثلا متسود بالعرض اذا كان
الموضوع للسواد ليس هو بل جسما آخر يقارنه او يخالطه او جسم هو عرض فيه ا و جسم هو
بعينه في الموضوع وليس هو بعينه في الاعتبار كقولنا ان البناء اسود فان السواد
ليس موضوعه هو جوهر البناء بل الجوهر مع البناء عرض له اذ كان هذا
الجوهر القابل للسواد وقد يتحقق الجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للاسود بل
موضوعه الاول شيء غيره لاكرة وهو السطح فان السواد نعتقد ان محله الاول هو السطح
ولاجل السطح يوجد للجسم انتهى كلامه واعلم ان الشيخ صرح بان النفوس الغير المنطبعة لا تتحرك

في الاين بالعرض مع تصريحه بان المتحرك بالعرض هو ما لم يحصل في نفسه بل يقارن ما ان
اول او وضع او لا او كم او كيف بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة فاذا تبدل
لذلك الشيء حال نسب اليه كانت له بالعرض وحمل ذلك على وجهين الاول ان يكون المتحرك
بالعرض هو في نفسه في مكان او ذو وضع وقابل للحركة الا انه لم يفارق مكانه او وضعه
بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه وهذا الملازم له فيلزم ان يقع له الاصل حركة
ما هو فيه حصول في حيز اليها اشارة عن الجهة المكان يقع عليه الاشارة منها
او يقع له وضع آخر بالقياس الى الجهات كالمعمول في الصندوق وهو ساكن
فيه حافظ لمكانه والثاني ان لا يكون من شانه ان يكون له اين او وضع وان يتحرك بالذات
وسوا لا يكون مقارنة المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم لجسم بل مقارنة
شيء من الاشيا الموجودة في الجسم صورة في هيولاه او في الجسم فيصير له بسبب الجسم
جهة يخص بها الاشارة الواقعة لذاته ويصير له احوال كاجزاء الجسم فيصير له كان
لاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المصابة
بالاشارة واذا حصل له وضع آخر تبدلت حاله ايضا فما قيل انه قد تبدل له الاين
او الوضع هذه كلمة ملفقة بحسب الحاجة واقول لما كانت الاتصاف بالعرض ها
لا الاتصاف تغاير الشيء فلم لا يكون النفس المفارقة متحركة بالعرض بعلاقة انها
متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن تعلق المقارنة التي هي من جسم وجسم او منه ومن الامور
المخالطة المادية على انه قال في جواب سوال من قال لم كانت النفس تقال انها

يتحرك بالعرض في الاين ولا يقال لما انها تسود بالعرض اذا سود او البدن ان الصحيح
انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا ايضا لكن اذا كان السواد
في العضو الاول الذي فيه النفس بعينه وان كان احد الامرين او قع في العادة
ولكن ظهور تغيره فيه النفس ان كانت منطبعة فيه اكثر من ظهور ساير استحالاته وذلك
لان الحس يحكم بان الجسم اذا زال عن اصابة اشارة تارة الى موضع وصار اليه اشارة
اخرى بحيث ولو كان الشيء غير محسوس كانهم يوجبون الحصول في الحيز لكل موجود كان
محسوسا او غير محسوس ولا يوجبون التسود الا القابلية ولعله انما الجاب التحرك عندهم
لكل شيء لا يومنون لموجود لا اشارة اليه فهذا هو السبب الذي اختلف فيه الامرا
عند الجمهور ولان السبب غير واجب فمقتضاه غير واجب الى هنا كلامه وذلك ان القول
كما ان ذلك غير واجب كون المتحرك بالعرض منحصر في القسمين الذين ذكرهما ايضا
غير واجب فان ما يقتضيه وهو انحصار المتحرك بالعرض فيما اليه اشاره غير
واجب وان اراد ان الجمهور لا يطلقون المتحرك بالعرض الا على القسمين المذكورين
فالعلاقة المعتبرة منحصرة في ذينك الوجهين فكذا لا يطلقون الاسود بالعرض على النفس
كما اعترف به والحق الذي لا تكلف فيه ان الاتصاف بالعرض لا ينحصر بذاته فيما اعلام
معينة نعم التعارف الخاص او العام قد يخصصه ببعض المواد ببعض العلاقات
كما في الصورة المذكورة واما حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما عليه التعارف
فاذا تقول الحركة ههنا لا هناك وكذا غيرها من صفات البدن تنسب الى النفس نعم

يصح سلب المحرك بالعرض على الوجهين الحاصلين من النفس لا سلبه مطلقا من تعقيب
الجسم علم ان التحوز في الموجود ما بالعرض في نفس الاتصاف وظ ان المجاز في صورة الوجود
الكسبي فحصل المدلول لسببه العبارة وجود الاني نفس الاتصاف نعم لو وصف به
بالوجود في الخارج باعتبار وجود الدال عليه في الخارج كان من قبيل الاتصاف بالعرض
سواء كان متعارفا او غير متعارف وليس الكلام فيه بل في التسليم الوجود الى الكسبي مجاز
وان اقامه الحقيقة لسان الاغير فتامل لا نقول بانعدام الاجسام بذاتها على
نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين
وكذا على مذهب المص حيث قال ان حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تنتفي
بعينها حال الانفصال ولو اثبتنا الجزء الصوري في الاجسام قيل يكفي في المعاد
الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان
كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قلنا المستحيل عند ما هو
انتقال النفس الى بدن مغاير للبدن الاول لمادة للبدن فتالف من غير مادة هذا البدن
وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا فلا بد من
البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في الالفاظ يعني لو صح
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود اي لقائل ان يقول لو تم هذا لزم ان لا تكون
المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح الحكم على المعدوم لصح الحكم
بصحة الا كذا الى اخر ما ذكره هذا النقض لظهر ما ذكره الشارح واعلم انه قال الشيخ

لا نقض ... ولا ... الدليل ...

97

في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم ذاته وجوده في
اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق
ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن الحدث الجديد ج وليكن ح كيفي والحدث
والموضوع والزمان وغير ذلك ولا كالف الا بالعدد فلا يخرج عن ج في
استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فان نسبة آ الى الامرين متساوية
من كل وجه الا في الذي يشار اليه يبطل يمكن ان يختلف فيهما اذ لا يمكن كونهما اذا لم يتفقا
فليس ان يحمل احدهما اولى من ان يحمل الاخر فان قيل انما هو اولى بالمعادية دون ج
لانه كان له دون ج فهو نفس هذه النسبة اخذ المطلوب في بيان نفسه بل نقول الخصم
انما كان يجب اذا صح مذهبهم بقول ان الشيء يوجد فيعقد من حيث هو موجود شيئا
من حيث ذاته بعينه فاما لم يعقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود لكن
ان يرجع الاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك لم يحمل للمعدوم
في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له
هو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا اولا
يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان المحالان الاثنان لو صح ان يكون الموضوع
لهما مع كل واحد منهما عن نفسه مع الاخر فان ... موجودا او ذاتا شيئا واحدا
كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار
المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي له الا ...

لا غير هذا الكلام وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم
كما قرره المتأخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان
العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين
والعدم شيئا واحدا فالعدم انحفاظ الذات حال العدم فامتياز المعاد
عن المستأنف المعروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا
من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه
معروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر فيها فامكانها وذلك غير
متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة والبطلان وذلك معقول
المقصود وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة فان قلت قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
عليه م انه لا يصدق الحكم بما فيندفع بها عنه تلك الايرادات المنبهة على ما قرره ثم
ينبغي ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ
وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن بالحقيقة هي الهوية
المكتنفة بالمشخصات الذهنية وانى دونها مع الموجود الخارجي بمعنى انما
بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالفعل فتأمل والجواب انه
لا معنى لتخلل العدم الا ان نقول معنى تخلل العدم من الشيء ان يكون عدم
مسبوقا وسابقا لشيء واحد بعينه لسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة
يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو ظاهر لاستلزامه

عدم الشيء على نفسه بالذات وهو ظاهر بالبديهة وهذا اجود الدور فانه ظاهر الاستحالة
عدم الشيء على نفسه بالذات ومن ههنا ظهر نافي قوله ومن ههنا تبين ان التخلل بحسب
الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه فان تخلل زمان العدم
بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين وجود واحد بعينه بان يكون
ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان قيل لا نم لزومه بل اللازم
تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود مستلزم
اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان
خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب
الاعتبار او نسبة الوجود الى المهية ليست من العوارض التي يجوز تبدلها فاحلالها
مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير
جواز ذلك لا فرق بين المهية والوجود في جواز الاعادة قال الشيخ في التعليقات
ولم لا يكون الوجود بعينه معادا ويكون الوقت ايضا معلوما فيكون الحدوث
ايضا معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان بل واحد وثان اثنان
بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف اثنينية يجوز
ان يكون المعاد بعينه الاول ثم نقول ان زيدا ان بدل بعض ذاته منهم ونقول الوجود صفة
والصفة لا توصف ولا تعقل وليست ولا موجودة وان الوقت وبعض الاشياء
لا تحتمل الاعادة وبعضها تحتمل حتى لا يلزمه ان فرض الاعادة للمعدوم كمثل المعاد

غير معاد ولجوز ان يكون ما هو معاد ليس له حالتان اصلا اقول هذا متفق بعض المحصل
بهذا الغلط ولما كان السيد بدر بدايته المدعى سال يذكر بعض المقدمات المشتبهة في صورة
المنع وايضا لو تم هذا الدليل لدل اقول لعل الذات مستمرة في زمان البقاء
فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلل بين شيء باعتبار وقوعه في الزمان
الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزماني واللاحق
بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في زمانين بالواسطة لا نفس
الذات من حيث انها مستمرة فتدبر حيث صدق على شيء
واحد في زمان واحد من جهة واحدة لم تظهر بغيره وجد له الجهة وانما تظهر ان
في لو جاز اعادته لجاز اعادته مع جميع عوارضه وحيثياته كما علم من كلام الشارح
فيتوجه منع الملازمة لجواز المغايرة لغير ذلك من العوارض العلل ازاء
بالعوارض المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع
الاحتياج الى زمان اخر لان ذات الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا التقدير
وايضا فانه استدلال بعد متين لا يجتمعان في الصدق اي نختار
الاول قوله لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق الخ قلت اذا فرض اعادة
المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة
ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية والبعدية
الى زمان اخر بديهة فيلزم اعادة ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان

من المشخصات فان الفرق بين زمان المبدأ والمعاد بالقبلية والبعدية
اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق والمنافاة بين كون الوقت من
المشخصات وكون المبدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لو ثبت والاظهر
المعلل بل يقول لان الاعادة تستلزم القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في
الوقت السابق واللاحق كما مر انفا فان كان كون الوقت من المشخصات
منافيا له وقد وضح ان الاول حق فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه
وهو الاعادة وهو المطلوب فتدبر يمكن توجيه ما يندفع عنه الجوابان وهو
انه لو اعيد الزمان لكان اي لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي
هو من مشخصاته ولو اعيد الزمان الى اخر ما قال وانت خبير بان اثبات التسلسل في هذا
التقرير مبني على كون تقدم المبدأ على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم
والمتأخر واحدا اذ لا يكون ذلك التقدم الزماني واما بل لو وقعه في الزمان في
التقرير الاول مبني على ان التغاير بين المبدأ والمعاد ليس بالمهية ولا بالوجود
ولا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية والبعدية واذا لم يكن القبل والبعد متغايرين
بالمهية والوجود والتشخص لم يتصور القبلية والبعدية بينهما الا لوقوعهما في الزمان
فكما ان وقوع المبدأ في زمان سابق والمعاد في لاحق في هذا التقرير لازم
من فرض الاعادة فكذلك في التقرير الاول فهما سواء والاقدام في عدم ابتنائهما
على المقدمتين المناقضتين وقد عرفت اندفاع الاول ايضا عن التقرير الاول
التقرير الاول

فاما ظعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة آه لعل من جمل الزمان
من المستصحبات اراد ان الزمان وجود المسبب به الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا
انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود وتخلل العدم لم يبق التشخص اما ان لان
الحدوث مدخلا في تشخصه وبما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص بشرط
اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد ثم لكنه
انه لا يتوقف المطلوب على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان
هو لازما لما هو المشخص لتم الدليل ايضا ويحكى انه وقع هذا البحث
في الاسولة التي سئلها بهمنيار عن الشيخ انه طالب الشيخ الدليل على تغاير الذات
في الان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح
اورد بهمنيار على سؤاله اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه
كيف يكلفني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات ولو سلم فلا نم ان
ما يوجد في الوقت الاول له لما كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذواتها
كما تقرر في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه مسبوقا
وان كان متصفا بالمسبوقية ايضا لفرض الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبتدأ
لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا لفرض الاعادة والجواب ان
اراد بالمثل الى اخر ان هذا انما يرد على تقرير الحرس كما ذكره الشيخ
والمصنف نقلا عن الشيخ فلا فانه لا يتوقف على اخذ امكان هذا المثل او حصوله انا
بفرض

لو صح م

بفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز
كان يكون احدهما هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الاخر لكن
هذا آخ فما فرضناه معادا لكون بعينه هو المستانف المفروض لا متسع
الامتياز فلا يكون معادا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض
غير مشخصة على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص بكون ما بعرض لاحدهما عارضا
للاخر فلا يحصل الامتياز بالعوارض غير المشخصة ايضا على انه كلام على السند
الاخص بعضا انه متوجه على قوله فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ
ما لا يكون كذلك ولو ذكر بدله عارض آخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد عرفت انه على
تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص مع بعض العوارض لا يتصور الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة ايضا نعم يكون ذلك التشخص مع بعض العوارض
غير النفسي مع عارض آخر فلا يصدق الحكم بانه مبدأ لا معاد او معاد لا مبدأ
اصلا فتامل لظهور ان العدم لازم لماتح اي ممتنع الانفكاك عنها
بعد حدوثها لاطلاق او جد لسند المنع بان سببه المعدوم الى
لا يخفى ان هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف فنقول هذا القائل
ولو جوزنا كون السبب الواحد الخ وقف الشارح عند ط لفظ هذا القائل
ولم يات بما يحسم مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود القائل انه لو جاز ان
يكون السبب بعد ما طرء عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في التقرير الاول

فلا يتصور العلم بالامتياز م

لجاز ان يكون الحادث فى زمان عدمه ممتنعا وفى زمان وجوده واجبا وايضا
لو جاز كون الشى ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود
الثانى كما مر فى التوجيه الثانى لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود
فى زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود فى زمان وجوده فان العلة
المذكورة فى الوجهين جارية فيه الا ان الاتصاف فى قوله لان الاشياء المتوافقة فى
الماهية بحسب شىء اكمل الا انه قوله ولو جوزناه كان حق العبارة ان يقول لان الاشياء
المتوافقة فى الماهية بحسب شىء كما فى اعضاء الذات الواحدة انا هاهنا ولو
لو جوزناه معناه انه لو جوز كون الشى ممكنا وجوده الابتدائى ممتنعا وجوده
الثانى بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك فى الحادث بان يكون ممتنعا
وجوده فى زمان عدمه واجبا وجوده فى زمان وجوده لاختلاف الوجودين
والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر فى الموضوع او فى المحمول وحكم باختلافهما
فى الامكان والامتناع يجرى فى الحادث الا ان ظاهر عبارته مشعرة بالاعتبار على
الوجه الاخير والذى يحسم مادة الشبهة انه لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده
فى زمان عدمه فى زمان اخر لا بان يعتبر الاختلاف فى جانب الموضوع ولا بان
يعتبر فى جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران
الزمان محتاج فى ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما الثانى فلانه
لو كان مقتضيا بذاته للوجود فى وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا فى

الوقف دائما فيه   ويعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا
الامتناع الى تم بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة فى مثل هذا
المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت خبير بانه يمكن اجراء نظير ما ذكر فى
استلزام ازلية الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالابتداء لكان الامتناع ناشيا
من هذا القيد لكنه ليس منشاء الامتناع والا لم يتصف ممكن بالدوام
ان افاده زيادة استعداد اخر البين ان الشى اذا حصل بالفعل برى
المادة من جميع مراتب استعداداته وما ليس فى المادة استعداده اصلا
لم يمكن حدوثه فكيف يصير قابلا للوجود ما ليس اقرب وكيف علم بالضرورة
انه لا ينقص على علية الذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات على
ان كون علية الذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات باطل كما
الشرح المقام كيف علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع الوصفين فى هذا الامتناع
وجه اخر اقناعى الى الاصل ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون
اكثر ما لم يقم دليل على استحالة وجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى الاستمرار عنه
الا الدليل فهو غلط لان كلام الوجوب والامكان والامتناع مقتضى هيئته
موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشى من اى قسم لم يعلم حاله وما قال الحكماء
معناه ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه للشى ان يذكر بل يتركه فى بقعة الامكان

ليس شىء منها اصلا بهذا المعنى
بل كل منهما

العقل الذی مرجعه الاحتمال لا ان یعتقد امکانه الذاتی ینبهک علی هذا التقیید
بالم یزدک عنه قائم البرهان وکیف یتوهم ذلک وقد کرر الشیخ فی کتبه ان من تعود ان
یصدق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانیة وجه اخری الی امتناع اعادة المعدوم
وهو ان اعادته بعینه یستلزم جمیع اسبابه من الحوادث المتسلسلة غیر متناهیة (العادة م)
وهو باطل ویمکن ان یمنع لزوم اعادة الاسباب لجواز ان یعود باسباب اخر
متناهیة فقط او بها منضمة الی بعض الاسباب السابقة المتسلسلة
والامکان بهذا الاعتبار یعرف حال الهیئة والوجود الخ فانه بهذا الاعتبار (نمتهار)
جهة القضیة وهی کیفیة الرابطة وتسمیتها فالمعنی الرابطی ماخوذ مع تلک الکیفیة غیر
ملحوظ بالذات   اذ لو لم یکن لازما فی نفس الامر جاز انفکاکه عنه ویلزم
جواز انفکاک اللازم عن الملزوم اقول من البین ان معنی اللازم ما یمتنع انفکاکه عن
الشیء فاذا لم یکن الملزوم لازما لاحد منهما کان عدم جمیع الانفکاک عنهما لکان ممکن
الانفکاک وامکان انفکاک الملزوم یستلزم امکان انفکاک اللازم اذ علی
تقدیر انفکاک الملزوم لا یکون اللازم لازما مع وضوح ذلک تصدی بعض
الناظرین لمنع قوله لو لم یکن لازما جاز انفکاکه قائلا انما یتاتی ذلک لو کان الملزوم
(جواز م) موجودا فی نفس الامر ولم یکن لازما اما اذا لم یکن لازما حال عدمه فلا یلزم الانفکاک
کما ان السواد حال عدمه لم یکن لازما للسطح ولا یلزم من ذلک جواز انفکاکه عنه
هذا المنقطع وهو مما یجب ان یرقم باقلام الافهام علی الواح الارواح

معلوم کمعنی جمیع الزمات التی المساهة فی نفس الامر قد استعملت فی
مواضع ما ینبغی لدفع ذلک ولا باس ان یقید منها بعضه فیقول تلک الزمات
موجودة فی نفس الامر بوجود ما ینتزع منه ولیست موجودة فیها بصورة
متمایزة والوجود الذی هو مقتضی صدق القضیة الموجبة اعم من الاصلی والانتزاعی
فان الموجبة ان کانت خارجیة اقتضی صدقها وجود موضوعها فی
الخارج اعم من ان یکون بصورة تخصه کوجود الجسم او لا کوجود جزء المتصل الواحد
بوجود کله فان هذا الجزء قد یصیر موضوع الموجبة الصادقة کما اذا کان
احد قسمی المتصل حارا والآخر باردا فیصدق الایجاب الخارجی علیه وایضا
من البین ان اجزاء المتصل لیست معدومة صرفة بل لها نحو من الوجود الا انه
لیس وجودا منفردا عن الکل بل هی موجودة بوجوده وان کانت القضیة
ذهنیة اقتضی صدقها وجود الموضوع فی الذهن باحد الانحاء وکما ان خصوص
القضیة الخارجیة قد یقتضی نحوا خاصا من الوجود کصدق الحکم بالتحیز فانه یقتضی
الوجود المستقل وصدق الحکم علی الجوهر بخواصه فانه یقتضی نحو الوجود
الخاص به والحکم علی العرض بخواصه فانه یقتضی النحو الخاص به کذلک خصوصیات
الاحکام الذهنیة قد یقتضی خصوصیات الوجود وهذا کما ان المطلقة تقتضی
وجود الموضوع بالفعل والممکنة بالامکان والدائمة بالدوام ونقول ایضا
لزوم شیء لآخر قد یکون بحسب الوجود بالفعل ملاحظا فی الملزوم واللازم

(القضیة م) [illegible]

(کالکم) [illegible]

[illegible]

[illegible]

مان لمسے انفكاك اللزوم فی وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد
يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الآخر كلزوم الانقطاع
للجسم فان معناه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه
الانقطاع بحسب كونه صح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب حيثيه فالانقطاع
صحة الانتزاع من كلا الطرفين من هذا القبيل لزوم اللزوم للملزوم فان من
ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وكذا
فيكفي فی صدقه هذا النحو من الوجود اعنی صحة انتزاعه من موجود كما ان القضية
الممكنة يكفي فی صدقها امكان وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع كون
قوله اللزوم لازم قضية موجبة يستدعی وجود الموضوع وذلك لان اللزوم
هو امتناع الانفكاك فهو سالبة فی المعنی ولكن هذا جواب جدلی والعمدة
فی الجواب ما سبق انفا وسالفا وهو ان ما فی نفس الامر بحث ان
نعارض ما فی العقل ان اراد مطلق المغايرة ثم وهی متحققة ههنا بحسب الاعتبار
وان اراد المغايرة بالذات ثم وكانا فصلنا الكلام فيه فيما سلف
وكان الانسب هذا ابناء علی توجيهه سواء نه جواب عن الاستدلال
علی وجود الامكان طرا والطان لمعه فقد تحقق ان الاتصاف بالامكان
بحسب العقل وبينه يكونه عقليا ای من الصفات التی تعرض الاشياء فی العقل
وهی المعقولات الثانية وتح سلائم اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق

احكام الممكن لا الامكان ولا يتوجه عليه ما ذكره ولتقرير الجواب
ان الاولی قد يكون حصا لها لتصور اطرافها قد اشتهر منهم ان اختلاف
الاوليات جلاءً وخفاءً انما هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر
عبارة المتن ولكن ان تمنعه لجواز اختلافها فی انفسها بالنظر الی الاذهان
بل بحسب الاوقات بالقياس الی شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك
الفرق بين النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا فرق بينهما اصلا وكذا فی
الالحان المنتظمة والمتنافرة لما عرفت من ان استواء نسبة طرفی الممكن
اليه الخ لا يخفی ان ما ذكره انما يدل علی ان التصديق بثبوت الاستواء
للممكن ليس بديهيا وليس ذلك بحسب تصور الاطراف فقط بل ربما كان
تصور مفهوم ما يساوی نسبة الطرفين اليه بديهيا فحاصل كلامه ان الحكم
بحاجة ما يتساوی نسبة الطرفين اليه بديهي لا يلزم منه بداهة الحكم
بحاجة الممكن فانه قضية اخری كما نقرران الاحكام تختلف باختلاف العنوان
بل نقول نظرها ذی التفات ان فيما ذكره اعترافا بكسبية هذا الحكم
كيف لا وكل حكم نظری اذا تصور موضوعه بوجه الاوسط الذی يثبت
الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الی النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا
مثلا نقول الحكم بتركب الجسم من الهيولی والصورة بديهي فی خفاؤه لخفاء
تصوره من حيث انه قد ينعدم بسبب الانفصال انعداما بالكلية

وليس مؤلفا من الجواهر الفردة فاذا تصور من هذه الحيثية وتصور التأليف
من الهيولى والصورة ونسب اليه جزم العقل بانه متألف منهما من غير استعانة
في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه وقس على جميع المطالب النظرية
والثاني ان التأثير المشترك اما حال وجود الاثر او لا اذ الكل ان نقول اما بشرط وجوده او
عدمه لسلامة الجواب المذكور   فلان الانسان لو كان انما
تابعا اثر المؤثر لوقع الشك فيه لا نظر لجواز ان يكون للشيء لازم بين للشيء
بالمعنى الاعم مع ثبوته له بتأثير المؤثر فلا يقع الشك في ثبوته له مع الشك في
وجود المؤثر ويمكن الجواب بانه تقرر عندهم ان العلم اليقيني الكلي بما له
سبب لا يحصل الا من العلم بسببه فلو كان للمؤثر لم يتيقن كليا مع الشك في
وجود مؤثره وهذا يتمشى في تلك المقدمة كلام فالمراد بالشك ما يقابل التعيين فانه
قد يطلق بهذا المعنى وح يتم الملازمة بناء على تلك المقدمة لكن في بطلان اللازم
نظر صحيح   فان الانسان انسان اي فيه انه ان اراد انا نجزم بثبوته
لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر
انما يلزم منه عدم الواسطة في التصديق وان اراد انا نجزم بانه ثابت
لنفسه على تقدير انتفاء الاختيار يرجع الى ما نقله مفصلا وتعرض عليه والجواب
باختيار الاول كما هو ظاهر العبارة واثبات الملازمة بلا استعانة بالمقدمة المنقول
اليه ذكر آنفا   فمدفوع بمنع الاستحالة اي لما كان ثبوت الشيء للشيء

١٠٤

ليس عين ثبوته فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المغايرات عنه فان
كان واقعا صدقت السالبة المطلقة او كان ممكنا غير واقع صدقت
الممكنة فقط وان كان مستحيلا لم يصدق اصلا وهذا مما لا خفاء فيه ولا اخفاء
ايضا في انه يقدح في بطلان التالي في التقرير الاول ايضا لانه لما علم كونه على
تقدير الانتفاء مسلوبا عن نفسه كان احتمال الانتفاء مستلزما لاحتمال
ذلك السلب وهذا مما سبق به الوعد   ومعنى تأثيره ان يجعلها موجودة
اي هذا ادعاء الشارحون والظاهر ان مقصود المص ان الجعل متعلق اولا
بنفس الماهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه كونها هي
وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين والمحققين وكما انه فرق بين جعل
الشيء شيئا وبين جعل الشيء والماهية ليست مجعولة اياها بل مجعولة في ذاتها
بمعنى ان نفسها تابع للجاعل وان صح ان يقال ان وجودها تابع له كما ان عند
من جعل اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود يصح ان يقال جعلها الفاعل متصفا
بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف بذلك الاتصاف فكما ان
الاثر الاول عنده هو الاتصاف بالمعنى اي جعله شيئا بل جعله في نفسه
والاتصافات الاخر مترتبة عليه كذلك الاثر الاول عندهم هو الماهية بالمعنى
جعلها اياها او غيرها بل جعلها في نفسها وصحة انتزاع الاتصاف مطلقا مترتبة
عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودا لا يدل على ان ليس الماهية بنفسها

اثر الفاعل كما ان الفعل الحكم بانه جعلها تتصف بالوجود او تتصف بذلك الاتصاف وكذا
والجعل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثرا له وقولهم الفعل الحكم بانه جعلها لم
ايا ما على ما فيه من الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل الثاني اعني جعلها اياها لا على
نفي جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وان سبقت
زيادة توضيح للمرام فاستمع لما تتلى عليك من الكلام وهو ان التاثير قد يكون احيز اعطا
لغيرها فاضة الاثر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا
القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي
مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون له اعطا لغيره اي دالا على الشيء المطلق ولا يقتضي
مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر متنزه عن قابل
متعلق بالشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول بالحقيقة تاثير
في بعض اوصافه لعدم كونه شيئا آخر هو الموجود او غيره فاثره بالذات
هو ذلك الاتصاف ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان في تصور
هذا التاثير نوع غموض لم يعقله كثيرون وقصروا التاثير على المعنى الاول وعلم
ان ما يفيده الفاعل شيئا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان يفيده شيئا
ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف وكان كل
المشمس هي الجعل كما علمت انه لا يلزم من عدم جعل الشمس شمسا عدم جعل المشمس
قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ولعله في الجعل

الاول وعبر عن الجعل الثاني بلازمه لانه لم يفرق بين الجعلين حتى يلزم الكون
لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرره الشيخ قبيل هذا فالحاصل على جعل
المشمس مشمسا اذ لو لم يوجد لم يكن مشمسا فمراده انه لم يتعلق الجعل
بالذات لكونه هو شيئا عن ما شرح بيده اي بعد وجوده ومن يقول بان
اثر الفاعل هو الماهية نفسها نقول كونها موجودة انما يستدعي عن التاثير الجديد
اي بعد التاثير في الماهية وان كان مجعولا على انها لازم لما هو المجعول الاول
وبالذات كما هو عندكم خصوصا اذا كان العدم حادثا
فان الاستمساك هناك اظهر اذ لا يخفى على احد ان انطلام البيت لانطفاء
السراج في الخف محاجة اليه اي في تلك اللوازم فلا يلزم جواز
وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ان المؤثر يفيد البقاء الى فيه ان ظاهره جسارة الشق الثاني فان البقاء
امر متجدد ولم يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق الذي هو عدم كون
الاثر في البقاء بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل بحرير الجواب
على الوجه الطائف الى الشق الاول ويقال المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل
مستانف لا تحصيل المستمر المتعلق بامر مستمر فالفاعل يفيد في
الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل كان حاصلا كما
ان الاثر واحد فكذا التحصيل اذ المعنى منه هو الاستتباع لا غير او المختار

الشئ الثاني ويمنع لزوم عدم التأثير في الباقي وانما يلزم لو لم يكن ذلك
المتجدد هو بقاء ذلك الشئ بعينه او ح يكون التأثير في الباقي بل التأثير
في الباقي لا ذلك ولنزد توضيحا لهذا المقام لما ورد بعض
القوم ههنا سوالا تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء
مفتقر الى العلة المرجحة لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان
تكون موجودة في زمان وجوده لجواز ان تكون حال بقائه معللا بعلة كانت
موجودة قبل ذلك فتكون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد
انقضائها وعدمها اما بذاتها واما بان تعطيه قوة يبقى بها واجاب
عنه بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت
مؤثرة في الحال لما لا يوجد الا في ثاني الحال فانقضائها بالمؤثرية اما في
حال وجودها او في حال عدمها والثاني باطل لاستحالة تأثير المعدوم حال
عدمه في الموجود بديهة وكذا الاول اذ تأثيرها اما حال وجود المعلول او
حال عدمه اولا فيهما وعلى الثالث يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم
اجتماع وجود المعلول وعدمه لان التأثير لما كان عبارة عن وجود المعلول
فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين الاول فلم يجز ان
يكون الشئ موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما حديث اعطاء
القوة فتوهم فاسد لان تلك القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام في الاول

بقائها

بقائهما مع استناد المرجح كالكلام في اصل المسئلة اقول للسائل ان يقول لا نم
ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو كون وجود الشئ مستتبعا لوجود آخر
وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول سلمنا ذلكن قولكم فلو كانت
مؤثرة في الحال فيما لا يوجد الا في ثاني الحال مختبط لان الكلام في بقاء
المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تأثير الشئ فيما لا يوجد الا بعد
انقضائه بل فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا وح يختار ان انقضائها
بالمؤثرية حال عدمها قوله والثاني باطل لاستحالة تأثير المعدوم حال
عدمه في الموجود بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول
حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة تأثير الموجود
الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى
البداهة في محل النزاع على انه ح يلغو المقدمات والترديدات ان المعلول
ان اتصافها حال وجودها ولسه تأثيرها حال وجود المعلول قلنا بل حال
وجود المعلول ولا يلزم منه ان يكون الشئ بعد انقضائه موجبا لوجود
المعلول بل كونه في حال وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك الحال وما بعدها
اعني حال انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام في القوة التي ذكرت
والحق ان مرجح ... المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة
وهي معدومة في الحال على قياس ... عدم المعدوم وجود المعلول

فلا يحدى معه هذا الدليل بل الذي يعطيه ان التحقيق ان التأثير سواء كان في الوجود
الحادث او المستمر فهو تأثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار
فان الحادث انما تفيده العلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث
هو وجود بعد ما لم يكن ولهذا لا يصح ان يقول ان شيئا جعل وجود الشئ
بحيث لا يكون الا بعد العدم ثم هذا اعتبر منه قدر عليه بل بعض ما هو معقود
وجب عنه ان لا يكون بعد عدم وبعضه وجب عنه ان يكون بعد عدم
فالوجود من حيث هو وجود وتلك الماهية مستفاد من العلة واما وصفه
وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك في الالهيات
الشفاء اقول تحقيقه ان التأثير انما هو بالذات في نفس الوجود و
الوصف لازم له فلا يحتاج الى تأثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس
الوجود كالسمو نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك يقول العقل
يحكم باستحالة تأثير المعدوم في الموجود من غير تفصيل بين الحادث
والمستمر ادعى العقد بين التأثير في نفس الوجود دون الوصف
كما فصل فاللازم عليهما استناد الوجود الى المعدوم وهو مما ينقض
عنه صريح العقل هذا وانت تعلم ان هذا التفصيل الى التوضيح الذي اورده
اللاهيجي يحسم مادة الشبهة فاحسن تدبره اي لو امكن موثر
فلم الحر الوسم على ارادة القدم اي استناد القديم لا يمكن الا الى

الوصف اثر اخر

القديم ولا سوجه على هذا ما اورده السيد قدس سره على الشرح القديم
من ان هذا التعليل انما يظهر فايدته اذا فرض الكلام في اصل الصانع
بان لو تجوز استناد الممكن الى الله تعالى لو امكن كونه موجبا وعرضه
ان النزاع انما هو في كونه تعالى موجبا لا في امكان المؤثر الموجب فان ذلك
متفق عليه فلا فايدة في هذا التقييد يعني انما قيدنا المؤثر
اشار بهذا التعبير الى انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار
الممكن الى المؤثر لا دخل له في هذا الحكم وان استناد القديم
الى المؤثر هو الذي يستند الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب لامر اخر
وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز
لا على جاز فقط لمسئلة قال الشارح في الحاشية هذا وعد
بلا وفاء لان ما يبينه في موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم منه
حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره يتجه ان لو يكلف بحل كلام المصنف
على انه قديم سواه تعالى ثابت تعينا لما سيأتي من حدوث الاجسام
والنفوس وان ادلة وجود العقل مدخولة وح فتوجيه قوله فيما بعد
الحادث لا مادة ومدة والازم التسلسل بان المادة والمدة حادثان
لدلالة برهان حدوث الاجسام على حدوثهما او لاستلزامه بان كل
ما سوى الله تعالى حادث وكان في قوله او لانتفاء القديم

القدم

ونوره وله والمعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا
في المعنى   والمستقل بالاستقلال الخ اول فيه نظر لان ذلك
وان كان حقا بناء على عدم جواز استقلال الصفات لكنهم ربما يجوزون
فلا يوجه تكفيرهم الا ترى ان المجسمة المبلكفة لا يكفرون على ما صرحوا به
بناء على تنبههم للوازم الجسمية مع بداهة الاستلزام والجواب انهم اثبتوا
خواص الذات ونفوا كونها ذوات فلا كذلك هم في نفي التكفير والمجسمة عكسوا
فسلبوا خواص الجسم بالاسر واثبتوا الجسم فلم يبق من الجسمية الا الاسم وكان
ما نفيه النصارى في الحقيقة انما هو لفظ الذات فكذا ما نفته المجسمة في الحقيقة
انما هو لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم والذات معلومان بامارات والتكفير
انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان شئت قلت
انما كفر النصارى باثباتهم قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات
او لا والمبلكفة لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب
المعنى بل انما يطلقون الالفاظ فتدبر   اذ لا قديم في الوجود سوى ذاته
الله تعالى سبق انه لم يثبت ذلك فالاولى ان يوجه بما ذكرنا هناك
ان اراد بموضوع التقليد بالذات الخ هنا وارد على هذا الوجه
والحكماء يدعون بداهة انية الزمان متمسكين بان جمهور الناس يقسمونه الى
الساعات والايام وغيرها فوجود الامر الذي هو موضوع التقليد بالذات

بديهي عندهم وان كان ذاته بحاجة لولا التنبيه عليه بفرض الحركات المعينة
كما هو المشهور وغرضهم هنا اثبات تقدمه على كل حادث حتى يلزم
ازليته فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ان هنا امرا يعرض لذاته التقدم
والتأخر بل على تقدمه على كل حادث   بل الجواب ان مسلم ان
الخ بل التحقيق في الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال
من الآن السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره
وارتسامه على سبيل التدريج فالاجزاء المفروضة متعاقبة في ذلك
الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره في معنى عدم الاجتماع على انه ما ظهر في
الرد المناقشة بان الزمان الممتد غير موجود عندهم في الخارج فانه
مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر يرتسم في الخيال فوجود اجزائه فيه ايضا
الخ لان جزء الزمان زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في
الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فانا
يدرك العقل انها لو وجدت في الخارج كانت مجتمعة بل عند من يثبت وجود
الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة في الخيال
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة الخ فيه
نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد له من
علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية بحكم العقل

الذي هو كوجودها كان اجزاء الخط
المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام
م

بعدم بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره ان كان
فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه
به من علة قطعا سواء كانت موجودة او لا وسواء كانت القبليات
موجودة او لا فان كانت العلة ذواتها وهي منفعة الهيئة لزم تساويها
او محصلة لزم المحذور الآخر والا لزم ان يكون هوياتها بعضها وذلك
هيئة الوسط الذي يرسمها تقتضي تقدم بعض منها في الارتسام على
البعض كما ان القطرة النازلة تقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة
في الخط المرتسم منها على بعض وفوق هذا الكلام اخر وهو انه كما ان الكم
المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان
مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد
والامتداد لذاته يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي المعدوم
والتاخر لان كل الامتداد اذا كان استمرار التقضي تجدد بعض من
ذلك التقضي والمعنى للتقدم والتاخر الاجزاء ان هو ذلك الامتداد
او حدان مفروضان فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء او الحد بالتقدم
والاخر بالتاخر كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا
الحد وهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شبهة ان هذه الجزء لا يحصل بذاته
وذلك محاصل السؤال لم كان هذا هذا وهذا الحقيق بانهم مقولون

١٠٩

في الجواب بتصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور
التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة اما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار
ويعار بها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يتصور معه ما ومساغ التصور
عروضهما له على ما في شرح المصنف للاشارات وقد اخذه من تلامذة الوجه
الذي ذكره السائل لانه لم يجد الجواب لم يفصله على ما هو دأبه في ذلك
الكتاب وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على
بيان كون الامكان موجودا في الخارج اقول لو لم يكن الامكان موجودا
في الخارج لكن كان من الامور التي يصح الاتصاف بها ثبوت الموصوف
بها في الخارج كوجوب الوجود وغيره لتم الاستدلال ومن زعم ان الامكان
كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم بالحقيقة
ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة الموجودة
واقترانها به فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة لانها محل الامكان
بالحقيقة لا بان يكون موجودا فان كانت الهيئة نفسها محله
امتنع حدوثه كما في المجردات ذاتا وصفة وهذا اذا امتنع التبدل
في الذوات وكان التبدل منحصرا في انتقال الموصوف من وصف
الى آخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا ورب ما ادعى بعض ما لهم
بداهة هذا الحكم فتامل وما ينبهك ان المراد بالامكان الاستعدادي

في رهب المتاخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من
الكيفيات الموجودة في الخارج مغاير بالذات للامكان الذاتي
اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم ان
اثبات ذلك دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة مثلا
مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة للكيفيات الملموسة التي فيها عرضية
اما بقبول الصور التي ترد عليها امالا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد
امر اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق وعدم
اباؤه كيفا لا يستلزم وجودها في الخارج فان القدماء لا يفرقون
بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج وربما يؤخذ في الدليل الامكان
الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج بان يقال متى حدث
شيء بعد ما لم يكن فلا بد هنا من تغير ليس ذلك من جانب الفاعل فهو اذن
من جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا بد من امر آخر
يكون حاملا للتغير وذلك ان يقول التغير من جانب الفاعل لا بان يتبدل
ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام امر حادث
اليه كوضع معين يكون هو معه علة تامة للحادث من غير ان يستعد مادة
مستعدة له اذ الفاعل بالاختيار قد اشتهر من المتكلمين
ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق الارادة من دون مرجح

آخر جائز وانما المحال هو الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد
الطرفين دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين
من دون مرجح مطلقا وان كان بتعلق الارادة بذلك التعلق لزم
التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور
ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فتامل واعلم انه لا حاجة لهم
الى ذلك اذ غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة يحصل بان يقال
الذات توجب تعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين
فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث واما
ممكن مستند الى الواجب بالذات الخ فيه بحث لجواز ان يستند
الى الواجب بشرط انتفاء حادث معين فاذا وجد ذلك الحادث
يمتنع بوجود المانع وذلك القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع
عنه بل يكون فاعله قديما آخر لئلا يلزم استحالة هذا الحادث لكونه
مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول له ولعدمه من حيث
انه مانع عنه فتامل وحدوث صفات الواجب مع قدمه
مر امره في بحث كون وجود الواجب عينه حيث نقل عن بعض المحققين
ان صفات الواجب ليست آثارا له بل هي لوازم لزومه عنه
قوله ولهذا اجاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لكن حيث

قال فی جواب سوال محصله ان الواجب تع بانسبة الی صفاته القدیمة موجب
من حیث ان صفاته لیست زایدة علی ذاته کما هو مذهب الحکماء والمعتزلة
ومرة عند قوله ولا قدیم سوی الله تعالی حیث قال ان صفاته تعالی عند
الاشاعرة ومن بحذو حذوهم موجودات قدیمة وعند جمهور المعتزلة لیست
زایدة علی الذات واما مثبتوا الاحوال منهم فیلزمهم کونها موجودات
قدیمة وان سروا عنه لفظا والغرض من هذا الکلام دفع ما یرد ای علی
قوله لما کان الواجب فاعلا بالاختیار لم یکن شیء من معلولاته قدیما وحاصله
انه یلزم علی الاشاعرة ومن یحذو حذوهم کون بعض معلولاته قدیما
وکونه موجبا بالنسبة الی ذلک البعض مع انه علی المذهب فلا ای الحاصل
فی القوة العاقلة اقول المعقول اعم من الحاصل فی القوة العاقلة اذ لا
یشمل الحاضر بذاته عند العقل کما فی العلم الحضوری بخلاف الحاصل وکان
غرضه من هذا التفسیر هذا التخصیص لیترتب علیه انه لا یکون الا کلیا
فان المعقول الحاضر بذاته قد یکون جزئیا کما فی علم النفس بذاته والظاهر
ان المص لم یقصد هذا التخصیص بل انما اراد ان المهیة لا تعتبر فیها
الوجود بخلاف الحقیقة ای علی ما سافی تلک العوارض اقول
هذا البیان لا یجری فی لوازم المهیة فان الاربعة مثلا لا یصدق علی
ما لیس بزوج والا ولی الاقتصار فی التنبیه علی ان الوحدة مثلا فی ذاتها
فصار له

ليست الا وحدة فقط فاعدا اما مغايرا لها بحسب العقل فلو كانت
الوحدة نفس حقيقة الانسان اي لقائل ان يقول الانسان الكثير ايضا
له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة
المقابلة لتلك الكثرة ويندفع بان نوع الكثير من حيث انه كثير انسان ليس
من حيث انه كثير واحد يعني ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير
منافية لحيثية الانسانية فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءها
فتامل اي بحسب نوع الانسان ليس من حيث هو انسان
الى مراتب الانسان مثلا اذا نظر اليه العقل ملاحظا اياه فقط
مجردا عما يكتنفه من اللواحق لم يجده الا انسانا وان كان في الواقع
محفوفا بعوارض كثيرة وتلك العوارض مسلوبة عنه في هذه الحيثية
مطلقا ومصداق هذا السلب ان ليس شيء منها ذاتيا له ولا ذاتيا
اذ لو كان احد منها لم ينفك عنه بحسب هذا النظر فاذا قلنا الانسان
ليس من حيث هو انسان بالف تناول الحيثية كان السلب واردا
على الثبوت عن تلك الحيثية فكان صادقا لانه وان كان الف في
نفس الامر لكنه ليس الف في هذه الحيثية وسلب الثبوت عن تلك الحيثية
لا ينافي الثبوت من حيثية اخرى واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه انه في
حد ذاته ثابت له سلب الالف وهو باطل لان سلب ايضا من العوارض

له ليست موجودة في حد ذاته فاذا اريد ان يطابق اللفظ المعنى فلا بد من
ماخذ الحيثية والحاصل ان الماهية مسلوب عنها من تلك الحيثية جميع ما عداها
فيصدق سلب جميع المفهومات عنه بهذا الاعتبار حتى سلب السلب
فانه كما انه ليس في حد ذاته على الوجه الذي يحمل عليه في حد ذاته الايس على
ذلك الوجه اذ كان ان الانسان ليس عينه ولا جزءه كذا الليس الليس عينه ولا جزءه
فالموجبات كلما كانت من هذه الحيثية السوالب بها صادقة مع تقديم
السلب على الحيثية ولهذا انظر الشيخ في الشفاء حيث قال فان سئلنا عن
الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف او ليس الف لم يكن الجواب
الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد من حيث بل على انه
قبل من حيث اي ليس يجب ان يقال ان الفرسية من حيث هي فرسية
ليس بالف بل ليس من حيث هي فرسية بالف ولا شيء من الاشياء
فان كان طرفا المسئلة موجبتين لا يجب منهما لم يلزم ان يجب عنهما
البتة وبهذا يفرق حكم الموجبة والسالبة والموجبتين اللتين في قوة
النقيضين وذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم للسلب معناه
انه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بهذا الموجب
الآخر وليس اذا كان موصوفا به كان هيئته موصوفا به ليس اذا كان الانسان
واحدا او ابيض كان هوية الانسانية هو هوية الواحد او الابيض

فاذا جعلنا الموضوع هوية الانسانية من حيث انسانية كيف
واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل او احدا او كثير لم يلزم ان يجاب
لانها من حيث هوية الانسانية شيء غير كل احد منهما ولا يوجد في
حد ذلك الشيء الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد
او كثير على انه وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف به لكن لا يكون
هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية فلا يكون من حيث هو انسانية
هو كثير بل انما يكون كان ذلك شيء يلحقه من خارج فاذا كان النظر اليه
من حيث هو انسانية فقط فلا يجب ان يشوبه بنظر الى شيء من خارج
يحيل النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو ونظرا الى لواحقه من حيث النظر
الواحد الاول لا يكون الا انسانية فقط فلهذا ان قال قائل ان
الانسانية التي في زيد من حيث انسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم
ان يقول لا وليس يلزم من تسليمه هذا ان يقول فاذن تلك وهي
واحدة بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان
تلك الانسانية من حيث هي انسانية انسانية فقط وكونها غير التي
في عمرو امر خارج انتهى وانما طولنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل
لان فيه دفعا عن الاوهام الفاسدة الى عسى ان يعرض للناظرين
لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب بالعدول اقول تقديمها تحقيقه

اى المساو منه الايجابى المعدولى وقد اشار اليه الشيخ حيث قال فان سألنا
سايل وقال الشىء يجيبون ويقولون انا ليت كذا وكذا وكونا
ليت كذا وكذا اغير كوننا انسانية بما هى انسانية فنقول انا
لا نجيب انه من حيث هى انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست
من حيث هى انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى المنطق لانه يمكن حمله
على السالبة المحمول التى اعتبرها المتاخرون وجعلوها مساوية للسالبة
البسيطة لانا نقول مساواتها لها على فرض التسليم انما يكون اذا كان
معناها سلب الشىء بحسب نفس الامر لا بحسب الحيثية كما علم مما
مهدناه آنفا واعلم انه ليس لهذه القضية فى كلام القوم عين
ولا اثر بل هى داخلة فى المعدولة عندهم وانما هى من مخترعات المتاخرين
والذى ادعوه من ان العقل يشهد من القضية القايلة بان ثبوت
الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له مثل هذه القضية بحكم لا دليل عليه
بل نص الشيخ على ان اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع انما هو
لنفس الربط الثبوتى لا لخصوص المحمول فلا يستحق الجواب
لان مثل هذا السؤال طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين
والوضع المبنى عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب
الذى يقتضاه واذا اجيب بسلب الترديد لا يكون بالحقيقة

113

جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطلوب بل تنبيها على فساد الوضع المبنى
عليه السؤال نموذ والقسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها
يمكن ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشىء الى نفسه والى غيره لان
الانسان مثلا ان كان معتبرا من حيث هو الانسان مع قطع النظر عن
غير النظر اليه بهذا الاعتبار وقسمه التى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحو
الاخر فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على
هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو
لغيره من هذا النحو المفهوم وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم ونظيره كما
ان قسمة الانسان مثلا الانسان الكلى والجزئى صحيح مع ان الانسان
الذى هو المقسم كلى فى الواقع وكذا قسمة الانسان المعلوم
والانسان المجهول صحيح مع ان المقسم هو طبيعة الانسان وهى
معلوم فى الواقع وانما يلزم قسمة الشىء الى نفسه والى غيره لو قسم الانسان
مع الوصف الى الانسان مع الوصف اى قسم طبيعة الانسان التى
نفسها فتامل من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد لا يخفى ان قوله
محذوفا عنها ما عداها بظاهره منطبق على الماهية لا بشرط شى ثم يحتمل ان
يكون المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه بامر اخر فلا يد من تنبيه بقوله
بحيث لو ليندفع الخلل ولعل ذلك خبط من الناسخ فتصح

الشيخ بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وبان الجسم
بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية وليس
بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط
وبان الجسم لا بشرط شيء محمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت
او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي هي
كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان تلك
الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر له طول وعرض وعمق
وكذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا جسمية
والتغذية والحس كان لا بعد ان يكون مادة وان يكون بعد ذلك خارجا
عنه فربما كان مادة الانسان او موضوعا وصورته النفس الناطقة
قال وهذا اي كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار
آخر انما يشكل فيما ذاته مركبة اولا اذ هناك لا يظهر كون ما هو المادة
باعتبار صادقا على الشيء باعتبار آخر ظهورا تاما واما فيما ذاته بسيطة
فعسى ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات الثلث على هذا النحو
الذي ذكرنا في نفسه واما في الوجود فلا يكون شيء متميز هو جنس وشيء هو مادة
اقول فالذي يلخص من كلامه ان المادة في المركبات الخارجية موجودة
بوجود سابق على وجود المركب واما في البسيط فانما هو متقدم عليه

يجب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج اذا تمهد ذلك ظهر ان في
وجود المهية من حيث انها مادة تخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان
المادة موجودة في الواقع وما قيل من ان المادة العقلية ماخوذة من المادة
الخارجية والموجود في الخارج انما هو المادة الخارجية ما هو اول وهله نظر بل
الظاهر ان المادة الخارجية ان اخذت بشرط لا شيء بحيث يكون الصورة
المقارنة لها خارجة عنها ويحصل من انضمامها اليها امر ثالث فلا يصح
حملها على المجموع وبهذا الاعتبار مادة قيل كان جنسا فالشيء الذي
هو مادة خارجية يسمى مادة وان اخذت لا بشرط شيء بحيث يصح حملها
على ما ينضم اليه على سبيل تضمنها اياه لم يكن بهذا الاعتبار مادة بل كان
جنسا فالشيء الذي هو مادة خارجية باعتبار هو بعينه يصير جنسا بحسب الاعتبار
العقلي فان شئت فاعتبر بالطين فانك ان اعتبرته من حيث انه طين ومع
ذلك صالح لان يكون فيه امور اخر منها صورة اللبنة فهو بهذا الاعتبار
محمول على اللبنة فكل مادة خارجية فهي جنس باعتبار لكن ليس كل مادة
عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص فان النوع اذا اخذ بشرط لا شيء
كان مادة عقلية وليست مادة خارجية لا للجوهر الاعراض لكن لا بمعنى
بل بمعنى موضوع لها كالمادة في المركبات العقلية فالمادة العقلية اكثر
اما مادة خارجية او موضوع خارجي فان قلت الجسم الموجود في الخارج

هو جسم هو بعينه حيوان مثلا فلا يكون الجسم بشرط لا موجودا فانه قلت الجسم الذي
هو محل النفس الحيوانية اعني المادة التي قد حصل من انضمام النفس اليها ما هو
هو المجموع ويحمل عليه الجسم الذي هو جنس موجود فالجسم بشرط لا موجود ايضا
ويمكن توجيه كلام المص بما يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان تجريد الماهية
امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون
آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في
الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا تعقل تحصلا آخر اصلا كالماهية
العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له
من تعين خاص به هو تحصل زايد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت
محصلة بالقياس الى شيء معين او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط ان
لا يدخل فيه النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون الجسم اذا
بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود
ومحل النفس وبعد تمهيدها فنقول الذي نفى المص وجوده هو الماهية بشرط
لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداها
او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشارح وعلى
الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المص قلت المعتبر في مادة الشيء
التجريد بالنسبة اليه فكلما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك

الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص
اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زايدا عليه كان مادة له بهذا
الاعتبار وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد
به الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة
اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة هين اما ان يحمل قوله تجريدها عما
عداها على التعميم ويؤيده ما وجد في بعض النسخ جميع ما عداها وح
لا خدشة في قوله لا توجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث
عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنسبة الى البعض لجواز الاحالة الى المقايسة
واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا توجد الا في
الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول
اظهر   وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان هذا الشرط انما هو
لتحصيل الماهية النوعية لا لمطلق التحصيل فان الاعتبارات الثلث جارية
في كل كلي حتى النوع كما اشرنا لكن التحصيل النوعي لا التحصيل الذي امر مخصوص
يدخل فيه امر مخصوص   بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه
اي هذا من قبيل تعيين الشيء بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبار
انه جنس ومنه قالوا الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
في الوجود اشياء فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى

مضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعين والابهام لان الوجود مثل
المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان مجرد
معنى يكون مجموعها بل على انه اي ذلك فرض السطح او الخط لان معنى
المقدار معنى يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هو الا معنى
فقط بلا شرط غيره ذلك حتى يجوز ان يكون هذا المعنى القابل للمساواة
هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى فهذا المعنى
في الوجود ولا يكون الا احد هذه لكن الذهن يحلله من حيث يعقل وجودا
مفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها معنى اخر
من خارج لاحق للمعنى القابل للمساواة حتى يكون ذلك المعنى قابلا
في حد نفسه وهذا شيء اخر مضافا اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك
تحصيلا لقبول المساواة انه في بعد واحد فقط او اكثر منه فالكثرة
ههنا من جهة امر محصل وغير محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان
يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غيره لكن اذا صار
محصلا لم يكن شيئا اخر الا بالاعتبار العقلي فان المحصل ليس غيره
بل بحقيقته وسيأتيه ان الجنس مبهم الخ فان قلت كان الجنس
مبهم بالقياس الى الانواع فكذا النوع مبهم بالقياس الى الاشخاص
فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت ارادوا بذلك ان النوع

لم يبق له تحصيل مستقل الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له
من تحصيل زائد حتى يقبل التحصيل بالاشارة او لا يحصل اللون بحيث
يقبل الاشارة وهو ليس بسواد او بياض مثلا بخلاف الانسان
مثلا فانه لم يبق له التحصيل الا بالاشارة وذلك يحصل بالعوارض الاعراض
عامة الامران المفرقة بين ما يوجب النحو الاول من التحصيل وبين ما يوجب
النحو الثاني متعسر او متعذر في اكثر المواد ولا نصر ذلك فقال
وقس على ذلك حال الناطق فانه ان اعتبر لا بشرط شيء كان فصلا او
بشرط شيء كان نفس النوع او بشرط لا شيء كان صورة صرح به الشيخ
وغيره وكذا احال غير تمام الاجزاء المحمولة بل حال النوع ايضا
بالقياس الى الشخص بل حال كل كلي كما مر قال الشيخ وليس هذا الحكم الجنس
وحده بل كل كلي قال ابن سينا ان الماهية صور ابن سينا
في المنطق والالهيات من الشفاء هذه الاعتبارات في الجسم وقال
اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه
ليس داخلا فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه غيره مثل حس واغتذاء
كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا فيها مضافا اليها كان المأخوذ هو الجسم
الذي هو المادة وان علم انه ليس من الجسم ان اعتبار المادة
لا يحتمل الاشتغال جميع ما عداه او عرضه الحس يكون الجسم ذو بالقياس الى تلك الامور فاهم

وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية فى هذا المقام ما يرد على … وارد الخ

ماذكره فى نفى وجوده فى الخارج حيث قال لان الوجود الخارجى من العوارض

وكذا التشخص ما لو قيل ان كل موجود خارجى فهو موصوف فى الخارج بامر

ماسوا كان الوصف اعتباريا او موجودا او موجودا فى الخارج

فلا يرد عليه ذلك كما سيجئ تفصيله الا يرى انه يمكنه الحكم على المجرد

اول فيه بحث اذ ليس النزاع فى تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده

فى الذهن فانه لا يتصور من عاقل النزاع فى ان هذا المركب التقييدى متصور

وموجود فى الذهن لانه هو مخلوط بالتجرد بل النزاع فى انه هل يحصل فى الذهن

الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا وظاهر ان الحكم على المجرد ولا يستلزم

تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر اخر كيف وفى هذا الحال كونه مخلوط

معه التجرد وقوله الا يرى كانه قال الحكم عنده على الافراد فما صدق

عليه هذا المفهوم انه موجود فى الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع

الا فى وجود المجردة من حيث التجرد والافراد وان سلم وجودها فليست موجودة

من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد والحكم الصادق

عليها انما باعتبار الوجود فى الذهن كالفرد فى المجهول فان افراده غير

موجودة فى الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق

عليها بتلك الحيثية انما هو بمقتضى المجهولية لعدم امتناع الحكم لا بما تقتضيه

المطلق

117

المعلومية بذلك الوصف وهو منشأ الحكم ولو اريد ان المجردة موجودة

لا من حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك التطويل فان الماهية من حيث الخلط

موجودة بالاتفاق وسياتيك فى تحقيق المقام ما يغنى بدفع الاوهام

فصار الحاصل انه ان اريد انه يمكن ان يتصور المراد بالمجرد ما لا يكون

معروضا لشئ من العوارض بحسب الوجود الذى يعرض له فلا يمكن وجود المجرد

فى الخارج لان الموجود فى الخارج معروض لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف

الخارجية اى الاوصاف التى يكون الاتصاف بها بحسب الخارج سواء

وجدت تلك الاوصاف فى الخارج او لا ضرورة ان ما هو موجود

خارجى فهو موضوع لقضية صادقة خارجية محمولها امر عرضى فان

الوجود الخارجى لا محالة يستتبع اثرا ما وكذا لا يمكن وجوده فى الذهن

الا بحسب التصور والاعتبار فان العقل يلاحظه بحسب كونه فى الاعتبار

معرّا عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار لا يصح قوله

ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر لما ذكره بعينه فى المجرد المذكور

هٰهنا بالمجرد بحسب الوضع والاعتبار لكن صح قوله انها مجردة بحسب الفرض

مخلوطة بحسب نفس الامر فتامل والجواب انه لا يخفى الموجود

فى الذهن لان هذا جواب عن الاعتراض بعد ورد الجواب الاول تحريره

ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد فى الذهن اوله ان العرضية فلا يصدق

کل ما یوجد فی الذهن لا یکون مجردا ای نفس الامر اذ المجرد فی نفس الامر
یمکن فرضه فیوجد فیه فتأمل فیه لتخلص المقام انه ان ارید به ان الماهیة
المجردة لا توجد فی نفس الامر بمعنی ان وصف التجرید لا یکون لها
بحسب نفس الامر لکن توجد فی فرض العقل بان یعرض له العقل بهذا
الوصف فذلک مما لا ریب فیه وان ارید انه توجد فی الفرض العقلی
ما هو مجرد بحسب نفس الامر بحیث یکون الحکم علیه بالتجرید الواقعی صادقا
فذلک مما لا شک فی بطلانه ان ارید انه توجد فی الفرض ما هو مجرد بحسب هذا
الاعتبار کما اشرنا الیه فلا خفاء فیه لکن هو جبانه توجد فی الخارج ایضا
ما هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا الیه من الفرق
انه توجد فی فرض الذهن ما هو مجرد بهذا الاعتبار ولا توجد فی
الخارج ما هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذی هو غیره فهذه
وجوه لا یتصور بعد تحقیقها الخلاف بین العقلاء والحاصل ان جمیعها
ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا لیس نفس الامر مطلقا
بل باعتبار العقل فقط واما طرف الوجود فیمکن ان یکون هو الخارج
او الذهن فیوجد فی الخارج والذهن مع اعتبار العقل جمیعا ما هو مجرد عن
العوارض بحسب اعتبار العقل ولا یوجد فی شیء منهما ما هو مجرد عنها
بحسب الواقع مطلقا فتأمل   وحاصله ان الکلیة لا یصح الخ

هذا تم بل حاصله بیان حال معانی الکلیة وتعیین الموصوف بتلک المعانی
وان الکلیة بمعنی الاشتراک لیس وصفا للامر الخارجی ولا للصورة الذهنیة
من حیث انها صورة جزئیة فعلی مذهب القائلین بالشبح والمثال
لا یکون وصفا للصورة اصلا بل یکون وصفا للمعلوم بها وعلی
مذهب من قال بوجود الماهیات فی الذهن یکون وصفا للصورة
باعتبار ماهیتها وقد اشار الی القائل الاول بقوله ای الشبح والمثال لهذا
الکلام حیث قال وقد یعتبر فی المطابقة مع المعنی المذکور معنی اخر وهو
ان تلک الصورة لو فرضت موجودة فی الخارج کان بعینه ذلک المتشخص زید
کان عین زید وان تشخصت بتشخص عمرو وکانت عینه ثم قال واعلم
ان اتصاف الکلی للصورة المعقولة بمعنی المطابقة للزید فیها بهذا
المعنی الآخر انما یتاتی علی مذهب من قال ان الحاصل فی الذهن هو
ماهیات الاشیاء کما سبق تحقیقه واما من قال ان الحاصل فیها صورها
واشباحها المخالفة لها بالحقیقة فینبغی فی المطابقة علی ما ذکره الشارح
او یقول انما وصف الصورة بالکلیة لان المعلوم بها امر کلی علی ما هو
المشهور والشارح الیس بمذهبه کما لا یخفی انتهی کلامه ولا یشک ان
الاشتراک فی قوة المعنی الاخیر بل انهما واحد فلیس حاصل کلامه نفی جواز
تفسیر الکلیة بالاشتراک کما زعمه الشارح واعترض علیه   لان المطابقة

بانهم قسموا المفهوم ايضا انهم قد قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا
المعاني بالصور العقلية فانها عين الماهية على ما هو اليقين بل صرح الشيخ في الشفا
على ان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة
من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك الكلي من حيث الماهية
فلا حلل بعم فساده ط ابنا على ما حققه الشارح من الفرق بين العالم بما في الذهن
والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات في ما هو شيء في نفسه
الشارح وهذا القائل لا يقول به   لستلزم ان يكون امر واحد
من جهة واحدة ايضا وحدة الجهة ممنوع بل الصورة من حيث هي حالة
في نفس شخصية وهي احد الاشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها
لكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال الشيخ في الشفا فالمعقول في نفس من
الانسان هو الذي هو كلي فكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مطابق لاعيان
كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة
هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشيء
باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات مختلفة يكون
كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس
فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثير ففي كلية ولا تناقض بين هذين
الامرين   ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بهذا ليس

وكليته

بصواب كما علمت مما نقل عن الشفا   على معنى ان ما صدق عليه
هذا المحمول الواحد لفظيا ومع ذلك لا يلائم ظاهر قول الماهية وهي جزء من
الاشخاص وساير كلمية وقد استدل على وجود الماهية بهذا الاستدلال
مذكور في الشفا فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود
في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فحيوان ما موجود فالحيوان
الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالساعة فانه وان كان غير مفارق
للمادة فهو بما ضمنه موجود في المادة على انه شيء آخر معتبر بذاته موجود حقيقة
بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا اخر
في الشنيع على زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان
بما هو حيوان وقال ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود
له واما الحيوان لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته
بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يقارنه فمن خارج
فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يجب ذلك عليه ان
يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود
في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حد وحدته
التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شيء آخر ثم قال فالحيوان
ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة

يقال ان وجوده اقدم من وجود الطبيعي لتقدم البسيط على المركب والذي
يحقق وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عنايته
واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص فان كان بعنايته الله تعالى
فهو سبب الطبيعة الجزئية ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على
الطبيعة الشخصية والكلية لتقدم البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف
هذا المقال لا يخفى ان ليس مراده من قال بوجود الطبايع وجود افرادها
فقط كما ذهب اليه الشارح سالفا آخرين بل المقصود انه اذا وجد زيد مثلا
وهو في حد ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق
اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا الفرض ان ما هو هو معدوم و
اذا كان الحيوان الناطق موجودا كان الحيوان موجودا وكذا الناطق وكذا
ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باعتبار من
نسبته الى زيد بل ربما كانت اقدم بالزمان كطبايع الحوادث فان
الانسان موجود قبل وجود زيد مثلا لكن كان لها جهة مغايرة وتقدم
فلها جهة اتحاد فانها اذا احدث بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يكن
دخوله على ما سبق فهي بهذا الاعتبار محكمه الاتحاد معها واذا احدث
من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة لها وجودها
اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار التقدم مجرد لا معنى

١٣٥

انه في نفس الامر غير محفوف بالامور الخارجية بل بعض احكام التقدم لا يصدق
عليه من حيث الخلط فالبس ولكن عسى ان ينفعك في بعض المطالب
العاليه   لكن الاخر العقلية انه لا ريب في ان هذا الاعمى   مفهوم
ليس عين ذات زيد بل نسبته اليه نسبة العرضيات فلا يكون وجود زيد
بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد مع زيد
فهو موجود بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كان الاعمى موجود
بوجود زيد مثلا بالعرض كذلك الابيض فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى
مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان بالعرض
بوجود معروضهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود متأخر
عن الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات فان قلت علم ان الابيض   وجود   اصلا
موجود بالذات دون الاعمى قلت بانه اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى
ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوص مع سلب البصر
عنه من غير ان يزيد ههنا امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت هذا
انما يدل على وجود البياض دون الابيض فان العرض هو البياض دون
الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر عند العرض
المقابل لكذا قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فنوع عرضي واذا
اخذ بشرط شيء فهو الثوب الابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء

فهو العرض المقابل للجوهر کما ان طبیعة الذی هی جنس هی مادة باعتبارین
او فصل وصورة باعتبارین فطبیعة العرض عرضی وعرض باعتبارین وبهذا
یحصل الفرق بین العرض والعرضی لا ما یتحمل من ان الفرق بینهما بالذات
فالمدرک اولا وبالذات هو الابیض ثم من خارج نعلم ان الابیض مقارن
لموجود آخر هو ثوب او حجر او غیره حتی لو لم یکن هناک الملاحظة لم نعلم انه
شیء ابیض بل جاز ان یکون ابیض بذاته کما ان ثوب بذاته ولو کان
بیاضا وابیض فیکون ابیض بیاض هو عین ذاته او البیاض هو الابیض
باعتبار التحصل ولذلک لا یحمل علی مجموع المعروض والعارض وکذلک کان
البدن اسم للجسم من حیث هو مادة للنفس ولذلک لا یحمل علی مجموع النفس والبدن
بخلاف الجسم فانه اسم له بای اعتبار اخذ فلذلک یحمل علی المجموع او واحد
لا بشرط ثم هذا وان کان مخالفا لظاهر اقاویل المتاخرین حتی الشیخ فی الشفاء
فهو الحق الملوح الیه کلام المعلم الثانی فی المدخل الاوسط ویوافقه المعلم
الاول بحسب ترجمة حنین بن اسحق فانه عبر عن اکثر المقولات بالمشتقات
کالفاعل والمنفعل والمضاف وغیرها واورد فی التمثیل المشتقات
وما فی حکمها کالاب والابن وفی الدار وفی الوقت ونظائرها ویشهد به الفطرة
السلیمة من ذی فطنة قوله فان قلت حیث وجد الکلی الطبیعی نقول الموجود
فی الخارج امر بسیط فاذا وجد فی العقل انتزع منه الحیوان والناطق مثلا

بالبصر
الثوب
ویلوح
مغایر له

١٣١

فلیس بالحقیقة جزءین للموجود فی الخارج بل امرین منتزعین منه غیر ذلک قلت
لو کان کذلک لم یکن زید فی حد ذاته حیوانا ولا ناطقا لما علم من ان
الماهیة لیست من حیث هی الا هی فهی من جملة العوارض والکلام فیما هو ذاتی
له فان قلت فعلی هذا یلزم ان یکون شیء من الکلیات ذاتیا للموجود فی
الخارج بالمعنی الذی اعتبرتم قلت یلزم علیه ان یکون اتصاف مجموع الکون بالماهیة
الکلیة معللا بعلة کما هو شأن اللواحق فیکون زید کالحاج الی جاعل یجعله
ابیض یحتاج الی جاعل یجعله انسانا لا بالمعنی الذی اشرنا الیه من جعل
بالمعنی الآخر اعنی ان یتوسط الجعل بینه وبین الانسان اذ المفروض انه
فی حد ذاته امر آخر لا یقبل الجاعل ذاته لانا نقول ح یکون وجود زید
متقدما بالذات علی وجوده انسانا کما انه متقدم علی وجوده ابیض
فیکون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم لیس الکلام فی خصوصیات
المواد بل نقول ما تقوم فیه الاحتمال لا یکون ذاتیا والکلام فیما هو ذاتی
والتفتیش یوجب ان بعض الموجودات فی ذواتها بیاض او حجر
او حجر او ما اشبه ذلک ولیست باشیاء اخر صارت تلک الاشیاء
بالعرض ونحن انما ندعی ان وجود تلک الطبائع التی تلک الموجودات
هی فی حد ذاتها هو وجود تلک الموجودات ثم لا یخفی ان هذا القائل
یعنی وجود الموجودات الخارجیة فی العقل لان وجوده التی متقدم علی

عنه کالاعمی بعینه
فیکونان
شیء او
لا لکم عنه بانه ذاتی
حقیقته

١٨ وصل ع ق ل ٦٧ ما نوا ٤١٢ ٥

جميع الدايبات اذا العقل يحكم بانه مالم يوجد لم يكن انسانا ولا غيره اد
بثبوت الشي لشي فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم فاسد
لان ما هو لشي سابق عن هويته يكون من اللواحق الخارجية عنه لامحاله على
ان الفطرة السليمة تشهد بمساوقة العدم الوجود على الذاتيات بل حاكمة بان
ثم مقتضى هذا الوهم ان يوجد فصار زيد انسانا ويكون انسانيته زيد على
نفس العوارض المتاخرة فتامل هذا الكلام مما يلام
نعم وهو مقصد المصنف كما سبق يعني من المعقولات الثانيه التي لا تكون في العقل
مركبة من المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان حد المعقول
الثاني لا يصدق عليه لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي لو جعل
المعقولات الثانيه هي مبادي الاشتقاق فيبعد الجموع انما يتبع عن الطبيعة
بحسب وجودها في العقل لانا نقول لا معنى للكثرة ح لمانع ان يمنع على
ان يبين فان العذر الضروري هو ان الكثرة متالفة من الوحدات واما انها
متالفة من الوحدات الحقيقية فيتناول المسئلة وقد سبق لكم لا يخفى انه
يمكن الاستدلال على وجود البسايط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على
وجود البسايط الذهنية بمعنى انه لابد ان يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا
بحسب هذا الوجود لجريان التطبيق في الصورة الذهنية واما على وجود
ماهية لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلا فان ذلك شبيه بالانحراف

التحليل للحسب فلا محذور في عدم وقوفها عند حد وبالجملة فلا بد لذلك من بيان
يعني مد تعذران على وجه اشارة الى تاويل عبارة المص
قوله الاول ما اختاره المص هذا ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب المص وحققنا
بما يندفع عنه الشبهه كان الكلام صحيحا والتقسيم حاصلا الحق ان
المعقولات الثانيه ما يكون الذهن طرفا للاتصاف على ما هو التحقيق
سواء كان ذلك المفهوم في نفسه متحدا بالخارج او الذهن او لم يكن متحدا
بها ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان والجهة سواء اعتبرت بحسب
الوجود الخارجي او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان
المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانيه كيف لا وقد صرحوا
بان الامكان علة بانه للحاجه فلا يكون منشا الاتصاف بها الوجود الخارجي
وح فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا ان ماهية المركب في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها لقائل ان يقول اذا سلمت احتياج الماهية المركبه
في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها
اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيطة فان عدم احتياجها الى الاجزاء لا ينفي
احتياجها الى امر آخر ولكن بعد ذلك لا احتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فلما
الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور فيه واما الاحتياج الذاتي الى غيرها كالفاعل
بجعلها في ذاتها كما في المركب فلا تم انه غير متصور بل الحق في هذا الاحتياج
في البسيط

التعقول م

ورُبّما بين المركب وغيره بالجملة فلا بد له من بيان والوجه في منشأ هذا القول
ما قد بيناه   اقول لا يخفى على المتأمل انه لا يخفى على السائل انه
ليس محصل توجيه القول السائل ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان
الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادي عليه
العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض
بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره
نعم يتجه عليه ما لوحنا اليه آنفا ومر تحقيقا جلية الحال سالفا مفصلا
وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط لح وانه لو لم يكن ممكنا لزم
كونه واجبا بعد الواجب ضرورة بعد والبسائط اللهم الا ان يراد
بالبسيط الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه   بل اراد به حاجته
في حد ذاته كما في المركب الى تعقيل الامكان بالحاجة غير مصطلح لانها معلوله
له على انه يشعر بان افتقار الاجزاء لا ينافي الحاجة الى علة ملح
على انهم نظروا الى ان في المركب مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء تصير
بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل بخلاف البسائط اذ لا يتصور
هناك مجعول ومجعول اليه فلا يتصور فيها الجعل بناء على انهم لم يعتبروا
من الجعل الا هذا المعنى كما سبق ومع قولهم بالامكان ما هو كيفية نسبة
كون شيء ما ذلك الشيء وزعموا ان الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام

اي تجالي م

وليس

١٢٣

وليس في البسيط شيء يكون كونه اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب ان جميع
الاجزاء عين المركب كما هو المشهور فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط
بعينه والاجزاء المادية فقط لا تصير عين المركب الا بالعرض مثل
ذلك الصورة مع صورة البسيط وايضا ان عدم تحقق هذا الامكان
في البسيط تم اذا السواد اذا كان ممكن الوجود كان كونه سوادا
ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجد الفاعل اصلا فلا يكون السواد سوادا
ولا تناقض فيه   والثاني ان العدم بحسب الوجود والعدم بالطبع
والعدم بحسب العدم للعدم بالعلية فيه نظر لانه يحقق اجزاء الكل من
الاعدام بشرط تقدم على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون هو وحده
علة تامة والجواب ان حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها
مع هذا الشرط علة تامة فيصير مآل الفرق الى ان كلا من الاعدام
بشرط سبقه على سائر اعدام الاجزاء علة تامة في مرتبة بدون علية
سائر الاعدام وليس حال وجود الاجزاء كذلك اذ ليس وجود
جزء بشرط ما بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة في مرتبة من
المراتب والحاصل ان المعلول لا يستغني في عدمه عن عدم جزء ما من
الاجزاء ولا يستغني في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فهذا سياق
الكلام ادلا على المسامحة والاجمال المورد عليه السؤال ثم التفصيل المفصح

فان السواد والعدم ليس سوادا او [illegible] [illegible] [illegible]

في الجواب ثم اما قد اشير بما سلف بما هو الحق في هذا المقام ملخصا على ذكر
منك ثم ان كل واحد من عدم اي اما لحاجة الى ذكر ان اثبات ان
عدم الشيء المعين امر سهل دون اثباته خرط القتاد لانه لو لم يكن بعضها
وكان عدمه المستند الى عدم احد العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى
لجاز ان يتصف الشخص الاخر من العدم اذا انتفى جزء اخر لانا نقول الملازمة
ممنوعة اذ كلية الشيء لا يستلزم جواز تعاقب افراده وهو ظاهر ثم الظاهر كما
استلزام ان عدم كل واحد من الاجزاء له دخل بخصوصه في استتباع عدم
المعلول بل علته انتفاء احد علل الوجود بل انتفاء علة ما له المستلزم
لانتفاء احد العلل ما ان كان بينهما مغايرة في الوجود
اي لما علمت الفرق بين الجنس والمادة وان كان ما هو جنس ليس جزءا
وما هو جزء ليس جنسا لانه عندك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف
مع ما فيه من المناقشة التي لا تخفى على الفطن فان علت المادة العقلية
الصورة التي لا تعرضها العقل في البسيط كاللون في السواد مثلا غير متميز
في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فيما نقل سابقا فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم
في الوجودين على الكل لا يرى هنا كيفية خان وكل امر توضعه العقل
فيه بعض حمل العليل من غير ان يطابق العين يشبه ان اطلاق التركيب عليه
وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل على سبيل المسامحة وكان في عبارة

الشيخ المسؤلة اما الى ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو نزلنا عن هذا
المقام اخترنا المعنى الثاني ولا يرد النقض بالعلة المعدة كما ذكره الشارح
لان المعد لوجود شيء في الخارج ربما يتقدم بالوجود الذهني لجواز كون
موجود ذهني معدا للموجود خارجي وكذا الكلام في العكس واما ما هو جزء لشيء
يجب مع ذلك الشيء في الذهن فلا بد ان يتقدم في الوجود الذهني وكذا
ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي فان الوجود الماخوذ في قوله يجب بعدم
الجزء عدم الكل هو الوجود الذي هو جزء بحسبه وجود الكل لا الكلي في
المعد للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في
بعد وجود الشيء في الذهن ان يكون متقدما على ذلك الشيء بحسب الذهن
فان قلت على هذا التوجيه ينتقض بطرفي النسبة فان النسبة اذا كانت موجودة
في الخارج كان طرفاها موجودين فيه واذا كانت موجودة في الذهن
كان طرفاها ايضا موجودين على الخاصة المذكورة فهو وجوب التقدم
بحسب الوجودين على الوجه المذكور مع انه ليس احدهما جزءا ولا يوجب
وجوب التقدم بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم اخر من اقسام
الكلية للعلة كالشرط والفاعل والمعد وغيرها من اقسام العلة وتحققه في بعض
افراد قسم من الاقسام لا يقدح في ذلك نظير ذلك ان الانعكاس الى الكلية مخصوص
بالسالبة الكلية ولا يقدح في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات

فالوجود

الكلمة

الكلمة كموكلك كلا انا نطول الكلام عليك ان ما في النسبة اقسام من
الاقسام الكلية للعلة بل مما فرع من احد تلك الاقسام وهو السرط فتامل
فهذا المعنى الى قوله خاصة مساوية للجزء لا يمال الملزومات
باب للجزء انها بحسب الماهية كذلك لانا نقول لوازم الماهية لا ينفك عن
الماهية بمعنى ان الماهية حيث وجدت كانت متصفة بها لا بمعنى انها حيث
وجدت الماهية وجد اللازم فاللازم على تقدير وجودها في الخارج
متصف في الخارج بالوجود ولا يلزم وجود الذهنية ومن ان المعنى
المعنى بتقدمه بحسب الوجود الخارجي فيه بحث لان العدم الخارجي اللازم
للجزء على ما حققه انما بمعنى انه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدما
فاذا لم يكن له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون لم يكن متقدما
فيلزم ان لا يصح الاستغناء عن الوسط في الثبوت والجواب ان
التقدم المفسر بالجملة المذكورة سبب لذلك الاستغناء وان
لم يتحقق التقدم بالفعل وحينئذ يكفي النظر في ان الاستغناء مستند
تلك الحيثية صدر وصدر فيه بل المجرد تصور الماهية
اسقاطه فانه ما لم يتصور الذاتي بخصوصه لم يتصور اثباته وتصور
الماهية لا يستلزم تصوره الا في ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفي في الحمل
اذ المخطر بالبال ههنا هو المجموع ولا شك في امكان تعقل النوع مع عدم

اخطار الجنس بالبال ههنا هو المجموع قال الشيخ في هذا الموضع من
الشفاء فيجب ان يكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء
تحت الجمل وجودها له ولا يكون سلبها عنه حتى تثبت الماهية في الذهن
مع رفعها في الذهن بالفعل ولست اعني حصولها في العقل خطورها
بالبال بالفعل فكثير من المعقولات لا يكون خطرا بالبال لكنه
انها ان يمكن مع اخطارها بالبال ان يكون هذه مخطرة بالبال
بالفعل وذلك مخطر بالبال بالفعل ان سلبها عنه كان يجد الماهية
بالفعل جاليه عنها مع تصورها ثم قال مكررا لذلك المعنى وقد علمت
اني لست اعني ان يكون اذا تصورت الشيء بالفعل ملحوظا له
يكون مع ذلك تصورت افراد المقومات له بالفعل فربما لم
يخطر اجزاؤه بذهنك بل اعني بذلك انك اذا خطرت الامرين
معا بالبال لم يمكنك ان تسلب الذي هو مقوم عن الذي هو
مقوم له سلبا يصح معه وجوده في الذهن من دون وجود
ما تقومه فيه فان الصور الاجتماعية محققة في نفس الامر
كالبيت اراد بنفس الامر ههنا الخارج بقرينة ان يبين ان
جهة الوحدة في العسكر ايضا محققة في نفس الامر مثل الاجتماع والتعاون
ونحوها ثم وجود الصورة الاجتماعية للبيت مبني على ان صورتها

لا ان تكون تلك الهيئة موجودة في الخارج

الوضع بالفعل المخصوص وهو موجود في الخارج قلنا لا استحالة
في ان يتركب الجوهر قال قلت كيف لا وقد اشتهر بين الحكماء ان
جزء الجوهر جوهر حتى انهم يستدلون بانه لا يكون الشيء جزءا للجوهر على جوهرية
ذلك الشيء والمصرح به في الشيخ في الهيات الشفاء على ان الجسم يحمل على
مجموع الهيولى والصورة والاعراض ثم اورد على نفسه انكم قد جعلتم
طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا
وخواص خارجة عن طبيعة الجنس واجاب عنه بان معنى كلامهم ان الطبيعة
الجنسية المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من
حيث العموم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا تحمل على
الجملة فانه لو كان لا يحمل على الجملة لم يكن محمولا على الشخص لكنه لو
لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان ايضا هذه الطبيعة فهذه الاعراض
خارجة عن الحاجة اليها الجسم مثلا في ان يكون جسما لا ان يكون مخصصا
وليس في ذلك انه اذا كانت هذه فليس يحمل عليها الجسم هذا
كلامه صرح في مواضع بان جزء الجوهر جوهر قلت الذي يتحصل
من كلامه ان العرض لا يكون جزءا للحقيقة النوعية الجوهرية بمعنى ان
انضمام العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا وذلك
لا ينافي دخوله في الشخص او الصنف كما صرح به هنا واشار اليه في

ذلك في المنطق حيث جعل الجنس كل معنى اذا قرن بمعنى يوجب ان
يجعل له ذاتا واحدة يصلح ان يجعل مستحقة لنوعية حمل مفرد
والا لكان الانسان مع البياض بل مع الفلاحة ذاتا متحدة وحقيقة
كلية فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا حال ولا اشتباه بالقلم
ان كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كونه ذا بياض
يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل قبل فصل اللون باللون وقبل
فصل الحيوان بالحيوان فيجد الشيء انما يحصل شيئا بان يصير جسما او
شيئا آخر ثم يلزمه ان يعرض انه ذو بياض هذا كلامه وبهذا
الفصل يندفع التدافع بين كلاميه وحدة حقيقية محضة باللوازم
والآثار فان قلت القسم الاول ايضا مخصص باللوازم والآثار فان
العسكر والعشرة تحصل باللوازم والآثار لوازم وآثار
لا تكون عين مجموع آثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم للوحدة
الحاصلة بالتركيب كالشعرية العبارة وبيش العسكر والعشرة الا
لوازم الآحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع خواص
الاجزاء كالياقوت مثلا فانه خواص ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية
فانه ربما يخفى الفصل الحقيقي في تصور الاطراف لاطائل
تحته اذ الطالب مثل هذا التمثيل لا يريد خفاء تصور اطراف ذلك

النصه بل انما هو بل المغايرة عن نفس الحكم فان بذكر الجزئيات معده
لنقصان حكم كلٍّ في الحال فالوجه اسقاط هذا   قال الصور
تحتاج الى تلك المواد من غير عكس فيه نظر لان الحال المحتاج الى المحل
من غير عكس عرض عندهم فالصواب ان يقول ان المواد تحتاج في بقا
تلك الصور في تحصيلها النوع المعدني او النباتي مثلا كما علم من كلام القوم
وقد سبق ما فيه ومع لا يلزم كونها اعراضا ويكون مثال الاحتياج
من جانب واحد العلة الاجتماعية التي هي عرض   وقد تحيرت
اقدام العلماء في كيفية تركب الماهية الجواب حيث بان ما هو جزء حقيقة
ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء
مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بحسب التعقل
والاعتبار وعند هذا انحل الاشكال في التركيب العقلي كما يحسن بعضهم فان
قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء الحقيقية
اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين فلا تحملان
على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود
الكل فيحملان عليه فان قلت فيلزم من وجود الجنس والفصل بوجود
واحد اتحاد اللازم من الاحتمال الاول هو وجود الكل بدون
الاجزاء وقيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس الماخوذ

التي صارت في
مبادي النظر ه ص
[illegible]
لنقصان الحكم الكلي و

[illegible]

١٢٧

تشترط النفصل على ما يحسن تحقيقه لا تغاير الفصل الا في الذهن
ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق
فانما انضم اليه من حيث انه السبب لتحصيله من حيث انه امر آخر يحصل منهما
امر ثالث وحرّره قال في الشفاء لو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود
محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم التي
بمعنى المادة وان كانت قبله لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في
هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم هكذا
فان العقل لا يمكنه ان يضع شيئا من الاشياء للجسمية التي هي طبيعة
الجنس وجود محصل حتى اولا ويضم اليه شيء آخر حتى يحدث الحيوان
النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي للجنس في
العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان كل جزء منه في العقل ايضا
بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود والعقل
معا اذا حدث النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك
الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومانا اليها
اعني اقول بالوجود انما يوضحها حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنان
ونظير ذلك بوجه الصورة الجسمية الواحدة بعرض للهيولى التي هي موضوع
الانفصال الى الصورتين لا من حيث انها متكثرة بل الوحدة و

بعينه صح

[illegible]

الكثرة انما تحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب
وحدة الصورة وكثرتها حاصل وذلك لان هذه الاجزاء
اما ان يكون صور الخ في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله
اما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون صور العلم بمفهومات
متعددة فلا يحتمل القسم الثالث لان الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم
فيكون باعتبار وجودها في الذهن صور المفهومات متعددة ضرورة
وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة فالقسم الاول
غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لا محالة
اذ الكلام في تلك الاجزاء فيكون من القسم الاول البتة وايضا الثالث ه
ح لا يكون القسم الاول بخارج عن القسم بعينه الاحتمال الاول لان
المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة التي تصدق عليها
تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك هو الاحتمال
الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزاء متحدة في الوجود مع اتحادها
بالماهية وان كان المراد اعم من المعنيين فلا يحتمل الا القسم الاول و
الثالث اذ يجوز ان يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول و
صور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متخالفة في المفهوم متحدة فيما
صدقت عليه ويمكن ان يوجه باختيار المعنى الثالث الاعم

ان

ان المعتبر في القسم الثالث ان لا يكون صور الامور متعددة اصلا
بل لامر واحد وح يظهر التقابل فتدبر ثم ان السيد المحقق لكن بين القسم الثالث غير محتمل م
قدس سره حصر الاحتمالات في الثلث ما علا الثالث في كلام
ولم يقسم الاحتمال الثالث الى القسمين وذكر اولا ما هو الثالث في كلام
الشارح واورد عليه الرد المذكور ولم يدخل في الاحتمالات
لانه عنده اما راجع الى الاحتمال الثالث او خارج عن المبحث على البحث عن
الاجزاء كما يظهر من الرد اقول وتستفاد منه التحقيق
ان معنى المشتق يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض
وان اسود ونظايرهما ما يعبر عنه بالفارسية سفيد وسياه مثلا م
وامثالهما ولا مدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا
اذ لو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك
الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب
بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما
معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل
يحكم اما بديهة او بالبرهان ان بعض من تلك المعاني لا يوجد
الا ان يكون نعتا لحقيقة اخرى متحدا بها اذا شاء يعقل فيها ما
يجري منها ويسمى بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك المخصوصة

لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض او اسود وهذا كان
العقل لا يحكم بالبط الاول على ان الخشب مثلا ابيض لغيره
ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى مثلا مع
حكم بان هناك شيئا صار جسما بالعرض ومن ههنا يظهر
ان الاعراض هي المشتقات وما في حكمها كالمسمى [illegible]
ولذلك امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما
وقع في الالوان فان كنهها عندهم بديهي ومع ذلك
نازع بعض الحكماء في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق
لم يتصور النزاع فان قلت فلا شك في ان الملون بالمعنى الذي
اخذه ليس جوهرا مثلا بعد اتحاده [illegible] منافاته وان كان
خلاف ظاهر اقاويل الشيخ والمتأخرين لكنه مما يصح عنه
الحكمان والفطرة السليمة يساعده ولكنا ممن يؤمن بما
يرد في الشفا بل انتصب لذلك اقوام افردوا كل مبتسر
لما حمل له وهذا هو القول بان الافراد المحمولة
عين المركب في الخارج الى لا يخفى ان اصحاب هذا القول
يمنعون وجود الكلي الطبيعي فتلك الافراد ~~عين الاحاد~~
غير موجودة في الخارج عندهم فلا يكون عين المركب

والعلم م

فان قلت هذا اي ان ما اطبق عليه كلام الجمهور
من الشيخ في الشفا وقد سلف م

في الخارج ومحصل الجعل الابداعي بل وهو ان وجود
الشخص منسوب اليها بالعرض فهناك وجود واحد للشخص
بالذات ولها بالعرض وح يكون صحة الحمل باعتبار هذا الاتحاد — ابهام
ولا اشكال فيه الا ان الحكم بل فيه اشعار الى
مثل ان يكون الحكم بالاتحاد بينهما مجازيا ومثل الحكم بايجاد الموجود
بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الافراد
خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة منه كما صرح به فيكون
تسميتها اجزاء مجرد اصطلاح وان يكون العقل الانسان اما هو
معروض الوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة
منه فيكون وجود الامر الخارجي في العقل مجازا عن وجود
ما انتزع منه وان يكون تلك الذات البسيطة الشخصية
مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض
والايرد ما اورد الملتبسة في المقام وقد مر ما فيه — تفصيل بعض م
الحكمي او راجع في المبدأ اجله بان بين اعتبار العموم
والخصوص وجودا مع قسم من اعتبارهما عدما وهو المبادي
منشأ الداخل والقسم الاخر اعتبارهما عدما منشأ
النسبي لكن لما كان الظاهر اعتبارهما وجودا منشأ

الداخل واعتباره هاهنا والتباين لم يعقل الا بشرط
وقد يؤخذ مواد الحد علمت ان الفصل عبارة
المحصل صورة ويستشعر اليه اللهم فقد سلك بها طريقة الاكتفاء
مع ان اللبس كان بعد بيان ان التداخل وجودي
والتباين رفعه يعني منع الخلو فقد بذلك او يقال
بهذه العبارة منع الخلو فقط وان كان بينها في الواقع
معنى الجمع ايضا كما يشير اليه الدليل المذكور والله اعلم
هذا الدليل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
ان قيل الدليل مبني على تقرير كون الجوهر جنسا لما تحته
فانه لزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق
وذلك لا يجري في الانسان فلما يجري منه لان الانسان
نوع ما تحته فما هو جوابه هنا فهو جوابنا هناك
او قلنا انها لا يمتاز بعضها اصلا الى هذا يستلزم لان
ذاتها لا يوجد في غيرها وان كان كل من الجزئين كذلك فكيف
ان يقال لا يمتاز بعضها واما اذا امتاز ولا كان
تلك الماهية الى هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها
من جنس لا من جنس وفصل بل على انحصار اجزاء الماهية

لدل مبنى

كلا ان

١٣٠

الجنس وقد عرفت في الفصل ان لا يكون تمام المشترك والدليل مبني على
ان لا يكون كل منها تمام المشترك فلا يكون فصلا فلا يحصل المعرف
والجواب انا لا نسلم ان هذا المنع لا يقدح في
اصل الدعوى وهي ان ما لا جنس له لا فصل له لان
الماهية لا يكون لها فصل وان اعتبر بالمقدمة المأخوذة في
الدليل وهي ان الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان
يكون مركبة من جنس وفصل والدليل المعلل هو القدح في
جنس احدهما لا في فصلية قدر كيف وهو مساوي
على ذلك الجزء الاعم وان كان قد قام حينئذ الى القائل ان يقول
المعرف في الفصل ان يميز الماهية عن غيرها لو حوله في جوابها لا في
دوام غيرها فيكون تلك الماهية اذا اعتبرت في ذاتها مستقلة
دون غيرها من المساوات وهذا القدر يكفي في تحصيل ان
عرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض فان ذلك
لا يقدح في تحصيلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل الا يرى
ان عروض بعض الماهية لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها
بحسب الفصل ولا يلزم من ذلك اعتبار الاشتراك في الفصل
والنص [illegible] ان الماهية [illegible] كيف [illegible]

الماهية م

فكذلك عروض فصلها لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها (?) منه

وذلك كونه جنسا لانحصار جزء المشترك في الجنس وان الناطق مثلا
تمام المشترك بين نفسه وبين الانسان وعليه القياس
فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق الخ
اقول هذا بيان للمحال لا دليل على المدعى كما يسبق الى بعض الاوهام
اقول الاعتراض المذكور بحاله اذ الجنس كذلك
فان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو حصل بالفصل وحده اي
ارتفع ابهامه به لزم تحقق النوع بدون الجنس الآخر لان
الجنس اذا انقطع ابهامه صار هو محصلا اي نوعا ابهامه
نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنهما وبطلانه وغنى
بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصيل انه رفع الابهام او
تحقق النوع لا يجري على هذا التقرير اصلا لانه عين فيه ان المقصود
رفع الابهام وادعى ان رفع الابهام بدون الجنس يستلزم
تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل
والمحصل في النوع قطعا فمراده والنقوض لهذا التقرير
فلبس وطبيعة الامر بداهة الملازمة التي ادعيت فيه بين رفع
الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس معه من غير مداخلة
غيرهما ان يقبل المنع واما الاعتراض الاول فهو في قوة ما اورده

قوله ويلزم ان يكون الاعم عرضيا بذاتي الاعم مطلقا ط
دون الاعم من وجه هـ

مع ص

العائل

العائل نفسه على هذا التقرير بل وامثاله كلامه حيث صرح
بان هذا التقرير انما يتم في المتساويين اذ هذا يشعر بانه
لا يتم في غيرهما سواء كان اعم واخص مطلقا او من وجه وقوله
اما اذا كان احدهما اشد ابهاما فيشمل هذه الصورة ايضا
اذ فيها كل واحد منهما اشد ابهاما من جهة عمومه وقد اكد
هذا الاشعار بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل
بان يكون واما تقرير الاولى فمبني على ما قرره من انه لا دخل
لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع فالمنع لو توجه
انما يتوجه على المقدمة المبني عليها لا على ما ذكره فتبين ان
كلام هذا القائل ليس في مرتبة اصل الدليل كما زعمه
فانهما على هذا التقدير يكونان جنسين بان لا يكون بين الانسان
والملك مشترك داخل سوى الناطق فيكون جنسا له لا فصل
له سواهما فان هذا التقدير يساوي الكون الجنس في مرتبة
مثل الحيوان والناطق على تقدير اشتراكه لا على مجرد تمام
المشترك الناطق بين الانسان والملك فافهم
ويرد عليهما انه لا يلزم من كون الجزء المبهم اعم الخ اذا كان
عمومه لوجود نوع آخر كان غير داخل الا في حقائق الملك

ای على التقدير

قوله ويجوز ان يكون مبهمان الا انه لا يكون نسبة كل من المبهمين
الى الآخر من حيث كونه اخص نسبة المعين الى المبهم فيكون
كل من الفصل على المحصل الآخر ولا يكون بعد وضعه يرد ذلك
عليه ولا يمثل هذا المنع لكون الفصل على المحصل
الجنس فتأمل فيه فانه ما فيه هـ

قوله ولا فصل له سواهما الاولى اسقاط سواهما لان
وضعه نفي الفصل ايضا عدم كونه تمام المشترك معتبر في
الفصل ومع ذلك هذا التقدير تمام المشترك فتأمل
هـ

كان مساويا بالجزء الآخر من حيث الصدق فالذاتي وان لم يكن مساويا
بالجزء الآخر من حيث الصدق فالذاتي وان لم يكن مساويا له في
مطلق الصدق ولعل مراده بهم ما عم الذاتيات الاعم من حيث الصدق
الذاتي او العموم بطريق العروض المحتاج الى ممر ذاتي وان لم يكن
مساويا له في مطلق الصدق لا يرى ان عروض العارض بنفسه
لغيره لا يحوج الى الممر فصلا عن عروض جزئه فما ذكره داخل في
المعنى المراد من المساوي ويندفع الايراد فتأمل همام
ولكن المطابقة بين المثال والممثل لان الممثل هو ان في كل من الجنس
والفصل عقليا وطبعا ومنطقيا وهذا المثال للكلي العقلي
والطبيعي والمنطقي فلا يكون الفصل محصلا له ان اراد بالتحصيل
رفع الملازمة فالملازمة ممنوعة لجواز افتقار الفصل في
تحصله الى الجنس في ارتفاع ابهامه الى الفصل ولا دور
وكذا ان اراد به تحصله نوعا لجواز ان يفتقر تحصل النوع الى الجنس الابهام
والفصل ثم يفتقر الفصل الى الجنس كالجسم يحتاج الى الهيولى
والصورة ثم يفتقر احديهما الى الاخرى بل نقول
لو كان الجنس او شيء من اجزائه الجوهرية نظرا لانه اذا لم يكن الجمع
عام المشترك كان محصلا بالمهية كان فصلا لا محالة اذ لا معنى

للفصل الا ذاتي يكون كذلك والصواب لزم عينه واحد وجوه
في المهية من بين وانه بطل مطلق الولاية لابطاله من سان فان
دعوى الصم ممنوعة ولا سيما من الجنس واجزائه بداخل في الفصل قوله هو نكتة
على ما سبق قول المدرس كما مر لكنه لما سبق ان التركيب العقلي
بالحصة انما يكون فيماله مادة وصورة وان الجنس هو المادة
المأخوذة لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك سهل
كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنسين
في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب
كامتناع هيولين وصورتين في مرتبة ومثل امتناع تركب
المهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الشفاء
واما العلة الصورية فيفهم تناهيها مما قيل في المنطق
ومما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء على ترتيب طبيعي بالفعل هو
وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على
نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي
وماله ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه وجه لطيف من
ان الجزء العقلي الى قدر الكلام عليه وتوهم قد يكون الشيء
الى لا يخفى ان التشخص قد يتغير في كمه وكيفه واينه وكذا في ساير
مبحث الفصل

العوارض مع بقاء شخصه فلا يكون للاعراض مشخصة بالحقيقة بل المشخص بالحقيقة
هو نحو وجوده الخاص قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته هوية
الشيء وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد
له كلها واحد نعم هذه الاعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات
التي تعرف بها الشخص فلذلك قد تشتبه علينا المشخص عند تبدل
الاعراض او تشابهها ولو سلم فلا نم ان التشخصات
الا لم يمتنع تشابه الامثال لان تشابهها في كونها وجودية
او عدمية بمعنى كونها عدم شيء من لا يقبل المنع والكلام بعد
تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر فافهم وكل موجود
سواء كان في الذهن او في الخارج لابد له من تشخص لا يتشخص بالكليات
الموجودة في الذهن فان لها تشخصات من حيث انها صورة
شخصية في نفس شخصية وان كانت كلية من حيثية اخرى
لان الحال في الشخص لا محالة انه يكون شخصا [illegible]
المحال الجوهري فانه متقدم على المحل عندهم بحسب الوجود
ولو كان نوع كل الاعراض مثلا لجاز ان يتعدد افراد ما يحل فيها نوع
كل منها في شخصه فيستند تعدد ما يحل فيها الى تعدد المادة وتعددها
[illegible] والاولى ان يكون نوع مادة

دفع لما ثبت ادعاه بعد تسليم المقدمات السابقة بلزوم كون
التشخص ثبوتيا ولا يلزم عدم تمايز التشخصات لانه اذا
سلم ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما للتشخص او
لما يتشخص وان بعض العدمي وجودي وان المفهوم منحصر
في التشخص او اللاتشخص وان ما صدق عليه اللاتشخص عدمي
يلزم كون التشخص ثبوتيا والجواب لا منع التمايز باطل
الاختيار الشق الثالث على كونه ثبوتيا والتوجه عليه ان
[illegible]
يكون بعد اختيار هذا الشق [illegible] الامتناع
في حكم الوجود والعدم اذ لا يلزم من وجود فرد من نوع وجود
الافراد الاخر من ذلك النوع الا ان [illegible] اذا كان الوصف
امرا موجودا [illegible] ذلك
الوصف في الموصوف فان العقل [illegible]
[illegible]
[illegible]
في الوجود والعدم [illegible]
في نفس الامر

[illegible]

كل

١٣٣ ١٣٢

[illegible]

كل شخص منحصر في شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان
الاشخاص العنصرية مشاركة في الهيولى معللة بالاعراض
يلحقها اقول هذا ينافي ما ذكروا في اصل الدليل من انه لا يمكن
استناد التشخص الى ما يحل في الشخص كالاعراض وكيف يعلل
علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في الشخص ولا مباينا فعلته
المادة المتشخصة بما يحل فيه وهل هذا الا صريح التناقض ثم
اقول الاولى في الجواب ان يقال المادة لا تتكثر بذاتها
بل انما تتكثر بعوارضها ولكن تلك العوارض مستندة الى
الاستعدادات المتعاقبة فالمادة مع كل عرض من
تلك الاعراض اللاحقة بها متشخص لغيره من الافراد وتشخص تلك
الافراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في انفسها و
ليست تلك الاعراض مشخصة للمادة فيندفع التدافع المذكور
ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا واعلم انه
لا يصلح توجيه كلام المصنف لتصريحه بكون تشخص المادة
بالاعراض الحالة الا ان يتكلف بان المراد انها لوازم مشخصاتها
الحقيقية في تشخصها عندنا والحق عدم ملاءمته لان المبحث هو
المشخص الحقيقي فتامل ولا يرد عليه لا ان الاعتراضات

فان المادة

الوارده هناك اى فى المبحث المذكور وهو عطف على
حله وقوله فلو تم هذا تم ذلك لا على الجزاء المعنى وفى
بعض النسخ والا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك
والمآل واحد وهو انه لا يرد هناك اعتراض على ما ذكره
فى ذلك المبحث   ولا يمكنهم التعميم المادة والحمل يمكن
ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما
بالحال فيه ولا متقوما بمحله وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد
اشخاصه لبراءته عن المادة فيصح النوع فيه الكلام فى
اثبات ذلك الجوهر وهو شائع ولم يدعوا امتناع جوهر
غير جسمانى مؤلف من جوهرين كل واحد منهما الاول ولا ينعكس
ذلك ولو وجد فلا مانع من ان يدخل اى فى الصورة وان
لم يدخل المركب فى الجسم فيصح الكلام فى حصر المركب فى الجسم فتامل
فلم لا يجوز ان يكون تعدد الكل بالكلى الى لا الى نهاية
خلاف بالحكم به الدائمة على انا نقول كل كلى فانه يمكن فرض
صدقه على كل ما عداه فيمكن فرض ~~صدقه على كل ما عداه فيمكن~~
صدق كل من الكليين على افراد الآخر وذلك يستلزم فرض ان
المجموع مثلا لو خصص الطائر والولود بشخص فنقول يمكن فرض

صدق

صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض يستلزم فرض
صدق الطائر على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود
على جميع افراد الطائر لا بل فرض صدقه على ذوات الافراد
الآخر يمكن لا فرض صدقه عليها مع وصفه مثلا فى المثال المذكور
يجوز فرض صدق الطائر على ذوات افراد الولود لا عليها
بشرط كونها ولودا فلا ينحصر فرض اشتراك مجموع الطائر و
الولود فيهما لانا نقول يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض
صدقه على كل شئ اى باعتبار اخذ الآثار ان فى ليس
بل ليس فى من الافراد الغير صحيح فتامل   قال وحصل فعلى ما ذكرتم
اى من تقيد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية   فيلزم عند تعقل
شخص ان يعقل اشخاص غير متناهية فى هذه الملازمة نظر
الاولى ان يقال لو كان لكل شئ ماهية كلية فلا يتحقق الجزئى اصلا
لعدم الانتهاء الى ما هو جزئى هذا ويظهر ذلك بان يعرض تسلسل
غير متناهية من المفهومات المتضامة وكل واحد منها كلى والوصف
ان يقيد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك المفهومات
من حيث المجموع كليا   لما عرفت من ان تقيد الكلى بالكلى
لا يوجب لان اللازم من تشخص كل منها بذات الاوان يكون

كل منهما عين للشخص الآخر ولا يلزم منه ان يكون بعينه الكلي مفيدا بالكلية
بالجزئية بل ان يكون وجود كل منهما معقد التشخص صاحبه ولا
استحالة فيه الا ان يثبت ان التشخص متقدم بالذات على الوجود
او على الوجود كما تعين الفرادى حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود
الآخر بالذات او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عند الشيخ
ومن يحذو حذوه والفرق مما ذكره في مثال امتياز كل من الشخصين
بالآخر ان الطائر الولود غير منطبق فان احدهما لا بقيد امتاز
ممتازة الآخر اصلا بل يتالف منهما امر غير غيره والجواب ان المراد
بامتياز كل من الشخصين بالآخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر
امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في المثال المذكور
فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر اخص مما كان قبل
التقييد ولا نسلم مثل ذلك في التشخص بل يحصل بانضمام امرين غير
متشخصين تشخص كل منهما والا لزم ان يعتبر تقييد الكلي بالكلي
الجزئية ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار الحكماء المشهور
في النسب بين الكليات اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء
اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار وتحصيل
النسب بينها كما يجيء وله نظائر في كلام المصنف كما سبق قوله

اعلم انه اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي الانسان من حيث هو
لا واحد ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو
في الواقع متشخص كما انه في الواقع واحد فلا يخلف لاحدهما عن
الآخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع لانا نقول هو من حيث
هو واحد في الواقع وليس متشخصا في الواقع بل الانسان المتشخص هو
الانسان بشرط التشخص لا يقال اذا كان الانسان المخلوط
شخصا واحدا فالانسان من حيث هو متشخص لانا نقول الاحكام
العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات الا ترى ان
الانسان المخلوط متعدد وليس الانسان من حيث هو متعددا
والسر في ذلك ان المطلق والمخلوط متغايران بحسب
الوجود العقلي باعتبار وان اتحدا فيه باعتبار آخر فيختلفان
في الاحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك الاعتبار قوله
فان الموصوف بالكثرة الخ فان قيل ان اراد بقوله ان
الكثير من حيث هو كثير ماهي في التمر بين الماهية والعوارض موجود
حتى يقال الانسان ليس من حيث هو كثير موجودا او لا
متعددا ما بهذا المعنى على قياس ما تقرر هناك بل هو بهذا
الاعتبار كثير فقط وان اراد انه في الواقع موجود فهو في

الانسان واحدا ولا كثيرا لا يسلب الكثير
من حيث هو هو

الواقع الف واحدا وكل شئ فله وحدة فلنا لحتار انه موضوع
الوحدة غير موضوع الكثرة بان عبارة وان لحدا انا لذات
فالكثرة من حيث كثرة موجود في الواقع بل هو من حيثه اقوى
معروض الوحدة واى اصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع
الوجود واولا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع
الوحدة ليحصل المنافاة بين الوحدة والكثرة وفيه نظر لان
المنافاة لا يستلزم مغايرة موضوعيها لجواز ان يتنافيا على
موضوع وما ذكره من امتناع تعاقب الوحدة والكثرة على موضوع واحد
على تقدير تمامه لا يتم في الوحدة بالموضوع والمحمول كما سنذكره وجوابه
ان المنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد
وبذلك يتم الوجه ويمكن الجواب عن اصل السوال بان يق
المراد من القضية الوصفية الممكنة وهو ان الكثرة بشرط الكثرة
ممكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة
بينهما وبهذا اندفع ما يتراءى من ان الدليل لا يدل على مغايرة
الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثرة المقابل لها لا وجود لها
ان كل موجود فله وحدة باعتبار فالكثرة الذي لا يكون
واحدا اصلا لا وجود له اذ تحصل الدليل ان الوحدة

ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها لكن معنى المنافاة وشرط القبادة
فان الكثرة بمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود اصلا
فيحمل على ان وصف الكثرة لا يابى عن اتصافه بالوجود
فتامل والحكماء ذهبوا الخ يعني انهم لا يتنازعون
في عدم كون الشيئين اعداما بالكلية وان تنازعوا في بقاء
الجسم بكلا جزئيه والعدد الضروري المتفق عليه بين العقلاء
والمتميزين هو عدم استحالته بالكلية واتحادهما اذ الكثير ان
مع الحقاه الجزء اما من حيث الهوية او من حيث المادة
وان اختلفوا في بعض احد الامرين فهذا الكلام كان جواب
لسوال يستشعر هيهنا وهو انه لما ذهب الحكماء ان الجسم ينعدم
بالتفريق لزم ان يكون التفريق عندهم بالكلية فدفعه
بانهم يثبتون هيولى باقية في الحالين ويجعلونها موضوع الكثرة
والوحدة فلا يكون التفريق اعداما بالكلية وانت تعلم ان
الوحدة الزائلة انما هي الذات وحدة الصورة و
فزال وحدة تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء
وانما بقي المادة التي نسبت اليها تلك الوحدة بالعرض
فلو كان الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور بناء على اصلهم

لان ما زال وحدته بالذات زال وجوده واما الباقي
ما هو موصوف بتلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كون
الوحدة عين الوجود وسيجي ما يتعلق بتحقيق ذلك
ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ الى اخر فيه بحث لجواز
كونها تعرف بالكنه وكيف يعرف بوجه ما فمعرفة ان التعريف
حقيقي والضرب البديهي ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن حصوله
بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير النظر فيختار الطالب
طريق النظر بعينه والظاهر ان هذا الحصر اضافي بالنسبة الى التحديد
فيندفع الاول والمراد بالبداهة هنا حصوله في العقل من
غير كسب كما في الوجود وغيره من اوائل المتصورات
فيندفع الثاني فتامل   وفيه نظر لانه قد ترتسم في النفس صور
كثيرة الخ ذكر الحكماء ان العقل الصرف هو التعقل البسيط
الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادي
العالية وان التفصيل للنفس من حيث انها نفس مقرونة
بالقوى البدنية وعلى هذا يصح كون الوحدة اعرف
عند العقل والكثرة عند الخيال فان قلت هذا يدل على
كون الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على كون الكثرة

اعرف

اعرف عند الخيال فانا ندرك الواحد ندرك الكثير قلت الخيال
لا يمكن ان يتخيل امرا واحدا من غير اشتماله على الكثرة كيف ولا
يرتسم فيه الا الصورة المقرونة بوضع مخصوص وشكل مخصوص
وحد معين وحدود معينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا
مع معروضها او باكتناف من اللواحق المادية   وهما
يوصفان للموجودات في الخارج ان اراد انهما من العوارض
الخارجية فذلك غير بين وان اراد ان الموجودات الخارجية
تتصف بهما باعتبار وجود تلك الموجودات الخارجية في
العقل فذلك لا ينافي كونهما من المعقولات الثانية التي تحقق انه
ربما الموجود في الخارج مثلا هو بحيث اذا حصل عند العقل
لم ينطبق على كثيرين فان اريد بالجزئية هذه الحيثية فهي من لواحق
الوجود الخارجي لكنه وان اريد بها عدم الانطباق عما من
شانه تحت الاعم وهو الصورة العقلية فهي من خواص
الوجود الذهني فقط وعبارات القوم مشعرة بالمعنى الثاني
وقس عليه الوحدة والكثرة ونظائرهما   لان طرفي
الوحدة على موضوع الكثرة الى اخر ان هذا على تقدير ما اذا كان
يجتمع الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا تعرفهما فان

اذ الخيال
بحتوي
مثلا
لعل
العقول
اي العلم

بالمحمول والموضوع

الواحد بالمحمول والموضوع مثلا قد يتكثر فيهما مع بقاء ذاته
بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالبدن
والجرم الحاصل الشيخ فاطيغورياس الشفاء واما المتضايفان
فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد او اشتراكهما في
موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة للامر ما
يلزمه لاستحالة امكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع
مشترك وان كان العلية والمعلولية من المضاف
اقول هذا دليل آخر برأسه الحقه مناقشة يندفع بان الدليل
المذكور انما ينفي تنافي الوحدة والكثرة على امر واحد
بحسب نفس الامر ولا ينفي فرض تعاقبهما اصلا
وكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرض كثيرا اما الواحد
الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية فيه مثلا لا يمكن فرض
الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه مثلا لا يمكن فرض كون
زيد اشخاصا متعددة من الانسان والا لكان كليا واما
الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية وفرض
الكثرة المقابلة لها اياه بان يفرض كون ذلك الماء اشخاصا
كل منها ذلك الماء بعينه نعم يمكن متصلا فان قلت فرض كون واحدة

فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه
بان لم يبق متصلا بعد ما كان م

ايد

١٣٨

زيد اشخاصا متعددة من الانسان لاستلزام كون زيد كليا
وانما يلزم لو امكن فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو
غير لازم من هذا الفرض اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع الوحدة السابقة
بعينه موضوع الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون
بعينه زيد مجموع الاشخاص الكثيرة لا كل واحد منها وكذا في
صورة الماء اذا فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة
الشخصية كان ذلك الماء مجموع تلك المياه لا كل واحد منها
قلت الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى افراده
ومن البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن ان يعرض
معروض الكثرة المقابلة لها والا لكان كليا واما الماء المنقسم الى
المياه فوحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال
وانما يتبدل حاله في انقسامه الى الاجزاء لا في الانقسام الى
الجزئيات لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية
هو زيد ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان فانه
الكثير بالشخص وظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض
عروض الكثرة المقابلة له هو الانسان فان الكثير بالشخص فظهر

دون اجزائه هو

والكثرة المقابلة للوحدة الشخصية
هو الانقسام الى الجزئيات م ر م

ان معروض الوحدة الشخصية لا يمكن ان يكون معروض الكثرة الشخصية اياه
ثم نقول لو كان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها
ولكلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم يدعون
البداهة في ان المياه الحاصلة بعد التفريق مغايرة للماء الواحد
الذي كان قبل التفريق وقولهم والا لكان جميع المياه التي — مع
كانت متعددة في كوز اعداما بالكلية والحادث الماء الآخر — واحدة
مركبة العدم والضرورة تقضي ببطلانه مدفوع عندهم بان
المستحيل هو انعدام الشيء بالكلية بحيث لا يبقى مادته الصالحة
انعدامه عن قابل والضرورة انما تقضي بان ذلك الماء لم ينعدم
بالكلية لذلك المعنى لا بانه باق بعينه بل عندهم الحكم بانه هو بعينه — المذكور ح
بديهة الوهم لا بديهة الوهم ودعوى البداهة من الطرفين — العقل كما هو في موضعه مفصل ح
قائمة والايراد عليه بمثل هذا مع اشتهاره وتداوله بين
المحصلين ليس له كثير شأن وغرض القائل الحكيم ههنا
المنع على ما يؤول الى قواعدهم   اقول هذا مع اشتماله
على ابطال الهيولى الذي هو مدار بناء هذا على المذهب وادعاء
البداهة في المقدمة المبني عليها ومنع البداهة مستند للشيخ
في ادوا ... احتلاف والاكدي البحث اذا انتهى الكلام

من الطرفين الى دعوى البداهة ولم يبق للطرفين منزع في
بيان الاستدلال بلا مرية في ايراد مثل هذا السؤال
لانا نقول ... مبني ... الاشتراك اللفظي
اقول المشاؤن لما ادعوا البداهة في ان الجسم الواحد لا يصير
كثيرا مع بقاء هويته اورد عليهم البعض الهيولى التي يثبتونها فانها
باقية في حال الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان
الهيولى التي يثبتونها ليست متصفة في ذاتها بالوحدة والكثرة
حتى ينعدم بزوال احديهما فعندهم ان البرهان دل على وجود
موجود هو الهيولى واحد ولا كثير في الحقيقة بل اتصافه بكل — ذاته
منهما بالعرض لكن نعلم بالبديهة ان الجسم ليس كذلك بل هو
متصف في ذاته بالوحدة ولذلك يزول بزوال وحدته
وكثرته فهذا الكلام وقع من البعض بلا توجه عليه هذا والتحقيق — المنع ح
ان الشيء لا يكون في ذاته محلا للوحدة وكثرته فان هو يحل شيء — محلا
لا يعقل البعد وما يكون هو في نفسه متعددا او قد نقل ان لنا — فيما سبق
عن الفارابي ما يكفيك مع ما سبق في مباحث الوحدة الشخصية — في بعض ذلك ح
والكثرة المقابلة لها فالهيولى في الاحوال مستحفظ لوحدتها
التي هو هويتها وتلك الوحدة لازمة لها فهي حاملة لها

للوحدة الجسم وكثرته والصافيها بتلك الوحدة والكثرة بالعرض
وكذا ما يشعر بها من الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها
اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى
مفهوميهما الحاصل في هذا انما يدل على انتفاء الواسطة في
البعض بامتناع اجتماعهما في موضوع واحد ولا يدل على ان
تقابلهما بالذات اذ انتفاء الواسطة في البعض لا يستلزم انتفاء
الواسطة في الثبوت فيجوز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا
في الواقع الى امر يعمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات
ثم ان الشيخ لم يتعرض للدليل الذي اعتمده الشيخ وغيره من
المحصلين وحده وذكر اولا انه ليس التقابل بين الوحدة والكثرة
بالتضاد ولان الوحدة تقوم الكثرة ولا شيء من الاضداد
تقوم معروض ضده بل يبطله ويفنيه ثم اورد على نفسه ان
الضد انما يبطل الضد بان يحل في موضوعه والوحدة انما
يبطل الكثرة اذا حلت في موضوعها فاجاب بان الكثرة انما يبطل
ببطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة لذاتها بطلانا اوليا
بل يعرض لوحداتها ان يبطل اولا ثم يعرض لها ان يبطل ببطلان
وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس ابطالها للضد الاولي

بامتناع الاجتماع

بثبوت ذلك الوصف لهما

الشيخ م

بل

بل انما يبطل الوحدات التي للكثرة فيلزمه بطلان الكثرة فان
الوحدة انما يبطل اولا الوحدة على انها ليست يبطل الوحدة
كما يبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل
على ان الوحدات يعرض لها بسبب مبطل وذلك بطلان
سطوح فان كان لاجل هذه المشبهة التي على الموضوع
يحتاج ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يكون الوحدة
ضد الوحدة على ان الوحدة لا يبطل الوحدة ابطال
الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارئة انما يبطل
الوحدة الاولى على ليس بعينه موضوع الوحدة الاولى
بل الاولى ان يقال انه جزء موضوعه اول في ما قيل ان الوحدة
الطارئة على موضوع الكثرة يبطلها بالذات لان انتفاء
الجزء بعينه انتفاء الكل الا انه يلزم منه انتفاء الكل مردود
بان وجود الكل والجزء متغايران ضرورة فكذا انتفائهما
ثم ان تقابل الاعدام انما هو بتقابل الملكات ولا ملكات
للعدم فرد سوى الحصة حتى يعني ان عدم الجزء والكل متغايران
بحسب المفهوم ومتحدان بحسب ما صدق عليه قال والظن انه ليس
موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن شرائط التضاد ان

ملكاتها

وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد هـ م

ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد قال وعند ظهور ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد اول برهنة على الدليل الاخير بان م امتناع اجتماع المتقابلين على موضوع واحد لانهم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعة والمحمولة لم ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب مثل ما ذكره المص والتحقيق انه ذكر في الشرح القديم الدليل الاول ولم يعرض له الشارح وجزم بان التقابل بينهما تقابل التضاد

لامتناع تقوم الشيء بعدمه فان الشيء لا يكون عين اعدامه ولا مجموع عدمه وشيء آخر لامتناع تقوم الشيء بعدمه ان عدم الشيء لا يكون عين افراد ذلك الشيء ولا عين فرد منه مع شيء آخر وبما ذكرنا لا يتوجه عليه ان موضوع الوحدة والكثرة متغايران فلا يلزم اشتمال الآخر مع كونه عدما له لم يلزم اجتماع السلب والايجاب في محل واحد وما مر ان الضد لا يقوم الضد الخ يدفع ان ليس عندهم في الضداد التقوم بل ما نقل آنفا ثم قد ذكر الشيخ في الشفاء والدليل انه لا يكفي في التضاد ان يكون الموضوع واحدا اتفاقا على انه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب مسافة مساعدة ليس من الطبايع م

فيها

شأن احدهما ان يتقوم بالآخر بخلاف الذاتي فيهما وان يكون تنافيهما اوليا واراد بذلك المتضادين الحقيقيين اعني ما يكون بينهما غاية الخلاف كما يشير به العبارة ولا يخفى ان غاية البعد عن تقوم احدهما بالآخر الا يرى ان البلقة ليس في غاية البعد عن السواد ولا عن السواد اذ المدبر هو النفس والملك لا البدن لان نسبتهما لا بين التدبير لا يحمل على النفس والملك فهو هو بل بدن وهو ويحمل على البدن ايضا كذلك فلا فرق وكون اطلاق المدبر على النفس والملك حقيقة في عرف اللغة دون اطلاقه على البدن لا يجدي لان الحكم عرف اللغة في المطالب العقلية غير مسموع لانا نقول جهة الوحدة هو المدبر وهو محمول على النفس والملك دون البدن واعلم انه جعل الشيخ في الشفاء الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات وصرح بان الواحد بالعرض هو ان يوجد شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما ان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله واحد اذ عرضا ان كان شيء

هو ذو

البياض ستر ان يسوق كلام الشيخ هيهنا تسوق كان بعض شغفا انا نبالي بين التضاد لحسن لا المشهور ولا كثر ذلك في الوضع بل لا بد من النضاد مطلق ثم وكذا بعض عبارات الشرح يصح السابقة الاربعة الزائدة بالتضاد المشروط بغاية البعد هاكلاف كما لا يخفى ان شاء الله تعالى م م

واحد طبيعيا وان عبد الله او موضوعا ان المحمول واحد عرضي
كون القطن والثلج واحدا في البياض اذ قد عرض
ان حمل عليهما عرض واحد وجعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع
والواحد بالمناسبة والواحد بالعدد (قسيما) الواحد بالذات
وصرح بان وحدة النسبتين بالذات ووحدة النسبة بالعرض

والمدرسة بها

ولا يخفى المخالفة بين ذلك وكلام المص ويرد على كلام الشيخ ان
وحدة النسبتين ان كان لماهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل
في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كان لامر خارج فيدخل
في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين
لا يصح جعله قسيما بل قسما من اقسام الواحد بالذات لانه
لعله اراد بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام الواحد
بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة كما اشار اليه في اخر الفصل حيث
قال واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما هي اما واحدة
واحدة لاتفاق بينها في معنى فاما ان يكون اتفاقها في النسبة
محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول الا انا نقول في يكون
اقسام الواحد بالمحمول العرضي الذي هو النسبة من الواحد بالعدد
بالعرض وادراجه في الواحد بالذات تحكم لا طائل تحته على انه

قال والمحمول اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض لا ما لو(?)

يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض كما نعلمه
آنفا فليتأمل   لم لم يقل المص كان هناك سواد او بعض اما
فان وصف الموضوع والمحمول به عارضان مخصوصان من جملة
العوارض فلا وجه لتخصيصهما من بينها   ولم نعتقد انه الكون
هناك الجنس ان في صورة جهة عروض الوحدة لجهة الكثرة
يحصل جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظة او العادية ولا يخفى
وهنه لان تحققها ليس في مادة واحدة من جهة واحدة فيتحقق
العناد في كل مادة لا يحصل الا واحد منها نظر ذلك في ذلك
يحصل في الصلوة واما الوضوء واما التيمم فان يحصل كل منها
لما كان في مادة اخرى صح العناد فتامل   وفيه نظر لان مفهوم
عدم الانقسام اراد ان الوحدة الشخصية فرد من افراد
ذلك المفهوم فلا يكون نقيضه الوحدة الشخصية ولا يخفى ضعفه
لان كون الاضافة ما يسمى انما يقتضي صدق عدم الانقسام
فلا يصدق عليها انما يحمد(?) عدم الانقسام لانا نقول المراد بالحد
ههنا نفي الماهية التي هي معروضة لعدم الانقسام وذلك لا ينافي
استعماله على المخصص   والعدول ان لا يكون الحد
قد عرفت انه قاعدة فان كون الاضافة ماهية لا يقتضي انعقاد

علية لا عدم التغاير لانه فرد من افراد عدم الانقسام

العموم والخصوص   من غير ان يلي وحدة النقطة او وحدة
المفارق الجائز ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى
كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر من حيث هو
هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي اي طبيعته واما ان يعتبر
من حيث انه امر واحد بالعرض من نقطة او غيرها وهذا كانقسام الكلي
الى المنطقي والطبيعي وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم
وبذلك يندفع ما اعتمده البعض من ان مفهوم الوحدة واحد من
حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم
لان كونه معروض الكثرة من جهته لا يخرجه عن ان يكون في ذاته
طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا كما ان عروض الكلية لمفهوم الجزئي
لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئي وكذلك مدفوع فيما مضى
عليه الحال في ذلك وامثاله فان الواحد وامثاله الواحد
الذي ليس كثيرا وان كان معروضا للكثرة من حيث الافراد
فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي
لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما يعرف نظائره واما
فان قلت المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض
الكثرة كما ذكره البعض فلا يتناول مفهوم الواحد المحض قلت ليس

المقسم

المقسم ذلك بل المقسم هو الواحد المحض في تلك الصورة
كان المقسم في الصورة الاولى وهو ما يكون معروض الوحدة
معروض الكثرة هو الواحد المحض في تلك الصورة في حمل
كلام المص ان معروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة
باعتبار وح فالواحد اما ذاتية او عرضية واما ان لا يكون   فالوحدة
معروضا للكثرة وح فالواحد اما بعض مفهوم الواحد المحض
على التقسيم في معناه وهو ان يشمل هذا الاعتبار حاله
في اقسام الاول من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها ه   ولعله
وذلك لان الحكماء كفيثاغورس وشيعته ذهبوا الى ان الواحد
بالمعنى المعين موجود قائم بذاته وهو مبدأ الموجودات
فيتعلق باعتبار عرض علمي هو النظر في جواز ذلك وامتناعه
ولا يتعلق بمثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار في الاقسام
الاخر ولم يذهب وهم الى ان الواحد بالجنس او النوع مثلا
موجود بذاته   وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل
نظر يمكن ان يكون المراد من الصورة الاولى ان يجب كون معروض
الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد به الاقسام المذكورة
فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان لا يكون معروض الوحدة

معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي باقسامه فندفع النظر لان
الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة
الشخصية العارضة له لا يجب ان يكون معروضها معروض الكثرة
بل عروض الكثرة بها باشئ من خصوصية المعروض لا من اقتضاء
الوحدة فتامل لكونها في كل عدد ذا شدة منها الى الشدة
والضعف عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة و
النقص من خواص الكم فينبغي ان لو لكونها في كل عدد اقوى
وازيد منها فيما دونها اقول ان الهو هو اذا اريد به
الاتحاد هو هو الاتحاد وقد سار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة
الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد
ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد
في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف
تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا بد في المشهور المتعارف
من غيره وقد سار بقوله على هذا النحو الى ان فيها ليست
بعينها اقسامها والعدم فيما من الوحدة المحضة من غير كثرة
بل كل مفهوم اعم فيه مفهوم او الى العرض المخصوصة به
هو لانه مما يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة على ما مر الفوايد

تخصيص

ولـ

والظاهر ان هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية المحل وان
كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجري
فيها مع اعتبارها كما يقول زيد الكاتب زيد الضاحك
فيندفع ذلك وانما يلزم لو لم يكن ما هو موجود ثم الى ان وجود واحد
لو حصل وانما يلزم لو لم يتحد اذا ما يلزم ان يوجه الدفع الذي لو ورده
اذ حاصله انها بقيا بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة
بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار امر
آخر هو الوجود او غيره وبهذا التشخص لا العبارة
احدهما عن الاخر فلا يكون عينه اقول لا نزاع ان يقول تميز
احد الاثنين عن الآخر كان لازما لتشخصه لا لذاته فاذا
زالت مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كان الثاني كل من
الموجودين باثر خاص كان لازما للتعدد وبها وقد زال بزوال
التعدد ومع ذاتها بصفة الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل
بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان الاتحاد مع الاثنينية
لزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما ان ارتفاع كليهما او
ارتفاع احدهما او بهما خلاف المفروض او ما يتناع وصف الاثنينية
وطريان الوحدة على قابلها فصار الشيء الذي كان معروضا

ونوجد واحد م

نفسهما

زال

بقاء

كليهما

اعني الاتحاد بهما م

ربما

الكثرة معروضة للوحدة وذلك محال لا نكره بل انبتة في بعض
الاشارات غاية ما في الباب ان جميع المعاني لا كلية وليس هذا
هو الاتحاد الذي نحيله بل هو ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم
اجتماع الوحدة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان
ارتفعت ولا حقيقة لهما الا هذه الوحدة فتلك الوحدة
فرد لهما اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في شيء من
تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل ان
المدعى امتناع الاتحاد والاثنين هل يصير امرا ثالثا مع بقاء
الذات معا كما يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم وان يتصور زوال
صورة الاثنينية عن شيء واحد وحدوث صورة الوحدة
فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين
كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل
واحد من الوحدتين الموصوفتين بالكثرة وذلك ظ بل هذه الدعوى
بديهية يكفي فيها تحريرها وملاحظة اطرافها   المتقوم بالوحدات
راجح باعتبار انها لازم على كل حال بجميعه فلا يمكن توهم انفكاكه
بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا
ويرجح هذا الوجه الثاني وان لم يتم بذلك ورد على ان اللزوم

والكثرة
ح

على كل حال يرجح الوحدات لكونها جزءا يعني انها اولى بالجزئية
وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على
بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صدور السكنجبين والعلم ان
هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظ
لا ستره به واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلان العدد
ح محض الوحدات بلا انضمام امر فحمل الوحدات على
العدد بعينه حمل الاعداد   وهكذا لكل نوع اذا زيد
عليه واحد يحصل نوع آخر هذا لا يلائم ما سبق انه ما من عدم
يركب العدد منها وانه من الاعداد فالظ تسامح اعتمادا
على ما حققه رد لما للانحصار ويمكن ان يقال ان القول وحدات
كل نوع اذا زيد عليه واحد الخ   اقول ان الاضافيين
الاولى والثانية لا يخلو ان اخذا فيها الله بانها لا اعم من
ان يكون بطريق الوصف وغيره فلا معارضة له لان العادة
فقط   لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد لا نظير
ان اطلاق الاجتماع على المقارنة في الرسم مطلقا او وصف
آخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو   في الاسم مجاز لكن الاصطلاح
اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العددين مضافا

الاظهر
وعبارة المص لا يابا عن الحمل على الزيادة على الوحدات
بل ظاهره فيه لانه جعل المزيد عليه اولا الوحدات بالغط
ان تزايد واحدا واحدا نحو على الوحدات السابقة

اضادم

بحث المقابل

للآخر لو اراد ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
كون ذلك الآخر عدما له فان العدم المضاف اليه بالنسبة
الى العدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من
حيث ان المضاف سلب اذ نفي ذلك وهذه العناية
تجري في اصل التقسيم وان لم يلائم ما ذكره الا صريحا
وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان يحمل على ان يقال التقابل
في مثل هذه الصورة ليس لذات بل بالعرض والمنحصر في
الاربعة هو التقابل بالذات او المراد بامتناع الاجتماع
المأخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند الى ذاتيهما
وليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامهما
اجتماع م — المتقابلين بالذات كعدم العمى بالبصر وعدم العمى
اقول م — بالغير لا معنى للعمى بالفعل الا سلب العمى بالعرض انه ليس شيئا
فيما من شأنه بذاته فيكون احدهما مضافا الى الآخر بحسب المعنى
وان لم يظهر في اللفظ وعلى هذا اتضح قول المص الذي
يلخص من كلام الشيخ ان الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس
الضد م — غير الذي يستعمل في سائر المواضع من العلوم قال في منطق الشفاء
فلنعلم الآن على الوجه الذي ينبغي ان نفهم عليه الاصطلاح

الذي

في العلوم م

الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في جميع العلوم الحكمية
الامرين فقد عنى بنفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس
هكذا المتقابلان اما ان يكون بينهما معقولية بالقياس الى الغير
فهما متضايفان والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال
من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس واما ان لا يكون
كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر
او لا عن احدهما الى الآخر لان الواحد لازم له فليسم القسم
الاول تقابل العدم والقنية مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر
ههنا الابصار بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا بل
القوة المبصرة التي هي المبدأ القريب للابصار بالفعل
والعمى هو فقد تلك القوة وذلك عمى لا يعود معه الى الابصار
مرة اخرى فالعدم الذي ههنا ليس العدم الذي يقابل
اي معنى وجودي كان بل الذي يقابل القنية على وجه ان
القوة التي بها يكون الفعل واذا صار الموضوع عادما للقوة
فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما القنية
فيزول الى العدم واما القسم الثاني فقسمان الذي ذكرناهما
وما دخل فيه بجمعه يسمى في قاطيغورياس اضدادا كان احدهما
سواد م

وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا والآخر
عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك اذا كان الموضوع
ينتقل من كل واحد منهما الى الآخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل
عنه ولا اليه فان جميع هذه يسميها اضدادا اسنخ به الموضوع
ولا سيما ان يكون احدهما معنى وجوديا والآخر معنى عدميا
وعلى اي انحاء الاعدام كان اذا لم يكن عدما على النحو المذكور
فلا يجب ان تشتغل بكتاب قاطيغورياس بان يحمل العدم على المتقدم
الضد فانا قلنا ان الضد هو ذات تخلف المعنى الوجودي
في الموضوع والعدم ليس بذات فان الضد الذي هو في
هذا الكتاب ليس يعني به هذا المعنى ملخصا ومنه يعلم ان المعنى
انما هو الاصطلاح الآخر لا الذي في قاطيغورياس وصحيح
التفسير على هذا الاصطلاح ان المتقابلين ان كان كل منهما معقولا
بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فان كانا وجوديين
فمتضادان والا فان كان احدهما سلبا للآخر فمتناقضان
والايجاب او عدم وملكة وقد عرفت وجه دفع الايراد على
الحصر ثم ان الحكماء اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم
ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف واشترطوا ان

ذلك

ولكن لا يسمى الاوساط حكموا بان التضاد الذي هو احد مثل السواد والصفرة وبالجملة الاوساط
الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري الذي يعتبر فيه غاية البعد
والخلاف وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقي يرد قسم خامس هو ما بين
الاوساط ويسمونه بالتعاند والتحقيق انهم اعتبروا السواد والبياض
شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض
محض والآخر سواد محض وهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما
من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي
هو الطرف سواد وبالنسبة الى ما هو اقرب الى السواد الذي
هو الطرف بياض فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث
ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر والآخر بياض بالنسبة
اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد
سواء وجد بينهما اوساط او لم توجد ولا يرد لاجل الاوساط
قسم خامس فان لها حيثيتي التخالف والتشابه والتقابل لها
انما هو من حيثية التخالف وكذا انتقال المتحرك من الطرف الى الآخر الوسط
انما هو من حيث انه مخالف مثلا انتقاله من البياض الى الحمرة
من حيث انه من طبقات السواد وتفاوت الاطراف بسبب الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى م
اختلافها بالشدة والضعف فالاقرب الى البياض اشد

ماضيا و ضعف سوادا قال الشيخ في الشفا السواد المحلى لا يعقل
اشد و اضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو
ماض بالقياس الى آخر فكل جزء من السواد يفرض فلا يعقل الا
والاضعف في حد نفسه   التضايف جنس المتقابل الخ
اقول فسر ان التضايف الذي هو قسم من التقابل انما هو التقابل
المخصوص و هو كون الشيئين بحيث لا يمكن يعقل احدهما الا بالقياس
الى الآخر و هذا الجنس جنس لمفهوم التقابل المطلق الذي هو جنس انما
هو مقولة المضاف الذي هو من الاجناس العالية لا التضايف
الذي هو قسم من التقابل و لا يخفى ان تقرير السؤال على هذا الوجه
لا يتوقف على كونه جنسا بل يكفيه عمومه   لمفهوم التضايف
من حيث انه اعم من مفهوم التقابل اولا به نلاحظ يعرض له الشيء
الحاسة فان مفهوم التضايف لكونه قسما من التقابل يجب ان
يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه موجودا لا مر اخص
مطلقا من التقابل اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد والصواب
على تقدير ان نوجه السؤال على هذا الوجه ان نوجه الجواب بان
الجنس انما يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون
الحمل العرضي كما نبه عليه في مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع

اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي ولعله ان النوع مشتمل ذاته
على الجنس والفصل ولو اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور
لكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه محذور بل كل نوع فهو
عارض بالنسبة الى الجنس فانه الامر ان النوع في مثل بحثنا
عارض للجنس بحسب الوجود بيان ذلك ان التضايف مثلا من حيث انه
قسم من التقابل عارض له فانه بالنسبة اليه خارج محمول لما عرفت
سابقا من ان الطبايع المتضادة يحمل بعضها على بعض من حيث انه
من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه التقابل كما يصدق
على سائر المفهومات المتقابلة ويظهر الفرق بين الوجهين
بان في مادة الحيوان والانسان يتحقق العروض بالاعتبار
الاول دون العروض بالاعتبار الثاني في مادة الانسان
و مفهوم المعلوم مثلا الامر بالعكس فان الانسان اذا
حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف ما اذا وجد
في الخارج   اقول وجه بطلان سلطان الخ اي اقول معنى
قولهم المضاف جنس لا يجب ان ما هو حقيقة تلك المقولة جنس لا
مفهوم لفظ المضاف و هو ما يعقل بالقياس الى الغير   فانه عرض له قطعا ضرورة ان المقولية بالقياس الى الغير
امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا و هذا كان معنى قولهم
يعز داافل في ثوابها

الجوهر جنس لما تحته ان الحصة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ
الجوهر جنس لها لا نفس هذا المفهوم فانه عرضي قطعا اذا
مهد ذلك فنقول اذا كان التضايف جنسا بالمعنى الذي
قررنا للتقابل الصادق على اقسامه بطريق الوضع لا يلزم جنسا
ان يصدق على تلك الاقسام انها تضايف كما ان المضاف
ذاتي لمفهوم الاب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب
كزيد انه مضاف بل انما يصدق على عارضه او عليه من حيث
انه معروض له فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا لمفهوم له
التقابل على المعنى المعارف لا يستلزم صدق التضايف اي
مفهومه على ما صدق عليه التقابل كما في المثال المذكور
وبذلك يندفع المحذور ولم يرد المجيب ان ما هو ذاتي بالحقيقة
للتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما يتراءى من ظاهر
كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة هكذا
لسند المحققين وسند المدققين قدس سره وقد يقال
في شرح هذا المقام الجواب الاول هذا هو الظاهر المنقح لفظا اذ
الظاهر على الوجه الاول ان يقول وهو ان التضايف ينوع
تحت التقابل باعتبار عارض لسبق ذكر التضايف منه
ذلك نه

غر

١٤٩

غير فصل والحمل على انه اتمام المقام الضمير اشارة الى نوع
الشبهة فان مدار الفساد وكونه جنسا مما لا محيص عنه في مثل
هذا المقام والا فهذه العبارة بعد تصريحه بتنوع التقابل
الى الانواع الاربعة كالصريح في ان المراد بالجنس هو التقابل
كيف لا وجنسية التضايف مما لا معنى لها ههنا ولا اثر لها
معنى فلما تقرر ان الجنس هو مقولة المضاف لا التضايف
الذي هو من اقسام التقابل ولكن في ينبغي ان يقرر السؤال على
هذا الوجه وهو ان كل متقابل من حيث انه متقابل مندرج تحت
المضاف فيكون كل متقابلين من هذه الخمسة متضايفين
فلا يكون التقابل اعم من التضايف والجواب على هذا النمط
وهو ان اندراج المتقابلات من حيث التقابل في المتضايفين
لا يقتضي كون المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدق فالاول على ذات السواد
والبياض في العدم والملكة مثلا ولا يصدق عليهما المتضايفان
بل انما يصدق المتضايفان على عارضهما اعني مفهومي التقابل
او عليهما مأخوذين مع العارض فالمعروضان متقابلان
تقابل التضاد او العدم والملكة او غيرهما والعارضان
والعارضان او المعروضان معهما متقابلان تقابل

المتضادين او العدم والملكة او غيرهما والعارضان المعروضان
منهما متعاقلان لا يقابل التضايف ولا محذور فيه هذا هو
التقرير الموافق لما في الشفاء ويظهر انطباق الجواب على
السؤال اما على تقرير رضي فلا ينطبق الجواب على السؤال
اما على الوجه الاول فلان مفهوم التضايف من حيث هو
مع قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على
الوجه الثاني فلان مفهوم المتقابل من حيث هو مع قطع النظر
عن العارض اخص من التضايف لكونه فردا من افراده
لكن يشكل الجواب اقول لا اشكال لان هذا الحمل مبني على ان
اطلاق الجنس عليه مسامحة كما اطلق عليه النوع الى ما فانه
في الجنسية فاما ان يكون ذلك مبنيا على ما اقول لا يمكن
ذلك لانه ثابت عند المصنف فلا يصح حمل كلامه على ما كان
خصوصا في الجهات الاعتبارية اقول الدليل على
تعدد كما نجري في الاعتبارات اليهم غير رق
وظاهر ان هذا انما يدل على ما في الشفاء واما التقابل فليس
من الماهيات بوجه من الوجوه وذلك لان المضاف ماهيته
انه معقول بالقياس الى الغير ثم يلحق هذه الماهية ان يكون متقابلا

ليس انما مفهوم هذا انه ليس من المعاني التي يجب ان يتقدم
في الذهن ولا يحصل مقررا في الذهن ان الشيء ماهيته معقولة
بل هو بالقياس الى غيره او اعتبار الشيء مضافا يلزم في الذهن
ان يكون متقابلا ومراد الشيخ من قوله المضاف ماهيته انه
معقول بالقياس الى غيره ان مفهوم المضاف ذلك لا
ماهية افراده كالابوة والبنوة اذ ليس ماهيتها ذلك كما
لا يخفى وقوله ثم يلحق هذه الماهية ارادة افراد مفهوم المضاف
مثل الابوة والبنوة فان التقابل يلحقها بالحقيقة ويجوز
ان يحمل على نفس ماهية المضاف ويكون لحوق التقابل لها
باعتبار لحوقه بافرادها والمآل واحد وقد صرح بالمقصود بقوله
فانه ليس من الاشياء التي يجب ان يتقرر الجوهر ان يصير متقابلا
لكن كونه مفهوم المضاف ولعل مقصود الامام ايضا
مثل ذلك ان يكون مراده من جعل المضاف نفس ماهية هذا
المفهوم ويكون الضمير في امتناع اجتماعهما راجعا الى فرد
المضاف لا يطلق الاجسام واشدها في الملكة
سبق انه تقرر عندهم ان الشدة والضعف من خواص
الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم ووصف

وارادوا به انه لا يتوقف تعقل مفهوم المضاف وهو المعقول
بالقياس الى الغير على تعقل مفهوم التقابل وارادوا بقوله بل
الشيء اذا صار مضافا في ان التقابل يلحق افراد المضاف
تبعية اتصافها بمفهوم المضاف فلا يكون التقابل ذاتيا
لمفهوم المضاف فيكون المراد باللزوم في قوله يلزم هو
التبعية ويمكن ان يراد به انه اذا تحصل مفهوم
المضاف لحقه التقابل فيكون الشيء عبارة عن نفس
مفهوم المضاف هم

التقابل بالاشدية مبنى على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق الشفا
في الفصل المعقود لبيان ان التقابل بين الموجبة والسالبة
اشد من التقابل بين موجبتين محمولاهما متضادان قال الحق ان
كون حارا اشد عنادا في طبيعة الامور لكونه عادلا من كونه
ليس بعادل واما من حيث التصور والحكم فان السالبة اشد عنادا
وابعد من ان يطابق الموجب في شيء من الصدق والكذب
ومحصول كلامه ان المعاندة بين الموجب والسالبة بحسب التصور
اقوى وبين المتضادين بحسب التحقق في الواقع اقوى اما الاول
فقد بينه بوجوه ثلاث مما سبق واما الثاني فلم يتعرض لبيانه وكانه
تركه لظهوره فان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم
الشفاف كيفما والابيض متصف بما يضاد السواد مع امر زائد
عليه وهو الاتصاف بضده المانع من حصوله ولا كذلك الجسم
بالمضاد بل يجري في الصائف لا يدل كلام الشيخ على الاخص
وقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم ليس من الوظائف وانه اشبه
بالمباحث الجدلية فلو تركه المتعلم لم يبعد او لا يتعلق له غرض
يعتد به ولذلك حمل الجزاؤ على هذا مع ما سبق في سوق
الدليل يدل على ان المطلوب اشدية العناد في التصور على ما قال الشيخ

الوجه الرابعة

المطلوبة

ول

واعترض عليه بانه لا يلزم من الاول لكن ان يكون المراد
المسند الانحصار منافي الكاذب في سلبه الحصار منافية
بالذات وكانه خص المنافاة بالعناد الذاتي واراد الحصر
منافية الايجاب بالذات في السلب الحصر منافي السلب
بالذات في الايجاب قال في الشفاء والا لجوز ان يكون
الشيء مضادا للشيء على الاطلاق الحقيقة ويكون الشيء يضاد
آخر ولا يضاده وعلى هذا يندفع الاعتراض فان قلت
لم لا يكون الاقسام الثلاثة من التقابل لما ثبت ان التقابل
هو التمانع بالذات وقلب السلب والايجاب بالنسبة الى سائر الاقسام
التقابل بمنزلة الواسطة في التصور يتبوث التمانع لانه مانع
واسطة في الثبوت فان السواد والبياض متمانعان بالذات
وقطعا غاية الامر انه يمكن للعقل بيان التمانع بينهما بالنسبة اليهما
للسلب والايجاب على وجه التنبيه ولذلك قلنا انه بمنزلة
الواسطة في التصور ويمكن ان يوجه بانهم تسامحوا في جعل تلك
الاقسام متقابلة بالذات كما انهم بعد ان عرفوا التناقض
باختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احداهما كذب
الاخرى جعلوا الموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها

الجزء

بالحقيقة هو رفع الايجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي وكذا
جعلوا النقيض المطلقة الموجبة السالبة الدائمة مع تصريحهم بان
نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الاطلاقي المستلزم لدوام
السلب لو لكن جعلوها نقيضها لكونه قضية موجبة محصلة
ولا يخفى ان رفع اللازم بالسلب الملزوم ليس في تلك المرتبة
من التمانع فلذلك لم يعدوه كما لم يعدوا النظر في الساقص
فتامل في الوجهين   ورد ذلك بان الوجه الاول لا يخفى
ان رفع الايجاب الوجه اللازم انما يعانده لانه يستلزم
رفع الذات فمعاندته بتبعيه معاندته فيكون اولى في التمانع
بالنسبة بينهما الاولوية لا ما هو من خواص الكيف كما سبق اه
والثالث هو التضاد والمشهوري على ما سبق
اقول قد قررنا فيما سبق انه يصح الحصر في الاربعة الى احدها
—— التضاد الحقيقي وهو الطرفين عبارة المص حيث قسم
التقابل الى التضاد ثم فصله الى الحقيقي والمشهوري فان قلت
التضاد المشهوري اعم من الحقيقي كما اشار اليه المص وقرره الشارحون
فكيف يمكن انحصار التقابل تارة في الاعم وتارة في الاخص
قلت التقابل كما سبق هو التمانع بالذات ولا تمانع بالذات

من الاوساط بحسب النظر الدقيق فان بياض الصفرة والحمرة
مثلا ومراتبها المختلفة انما هو من حيث ان احدهما ساطع عند
الآخر والآخر سواد عنده ولما فيهما من زيادة وخلط احد
الطرفين على ما صرح به الشيخ فالتمانع بالذات حقيقة انما هو
بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن بينهما تقابل وتضاد
بالذات بحسب الجليل من النظر فيسمى بالتضاد المشهوري
على تلك المصادف المشهوري وكان التضاد المشهوري لما
خارج عن المقسم بحسب الحقيقة كذلك التضاد المشهوري
وانما دخل فيه بحسب ما يرى في ظاهر الامر فتامل
فان اراد بالزيادة غاية الخلاف الى اقول ان اراد
بالزيادة ان هيهنا زيادة اخرى هي ان هيهنا غاية الخلاف
فعدم ان غاية الخلاف انما هو بين السلب والايجاب
وان اراد ان فيه مع اجتماع السلب والايجاب اجتماع امرين
وجوديين متقابلين فذلك مشترك بين ما عدا السلب و
الايجاب وعدم تخصيص الحال في ذلك   ومن معنى كلامه
ان اشد البواعث التشكيك اولى لا يخفى بعد من لان بعد
العبارة بعد وكران مقولية التقابل على افادة بالتشكيك

ساوى على ان مراده ان التقابل بالسلب الا التضاد وانه يشمله
بالنسبة الى ما رافقه والتم قول الشكك لا اختصاص
له باقسام التقابل حتى يرد ان قبول التضاد له اشد على ان
الشان المذكور وهو ظهور قبول ما رافقه الشكك
لا اختصاص له باقسام التقابل حتى يبين ان قبول التضاد
وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على اشديته فقوله اللهم
الا ان يحمل الاشدية على الاظهرية وهو فى غاية البعد
من الحركة والسكون اقول قبول السكون الشدة غير ظاهر لانه
ان نفى وهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا
وجوديا ظاهر واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم
الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور
الذى جرى عليه الشارح واما على ما حققناه نقلا
عن الشيخ فبينهما التضاد والمعرفة فظهور ما ليس فنذكر
ومما ذكرنا ظهر وجه الحاصل كلام هذا القائل
ان اطلاق التناقض على ما يسمى من المفردات ليس على طبق
المشهور بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله
وبهذا المعنى قيل رفع كل شى نقيضه سواء كان رفعه فى نفسه

عامى نسخه م

[illegible]

او رفعه

او رفعه عن شى وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب و
السلب سواء كان من المفردات او من القضايا يسمى
بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافى كلام
القائل وان اراد به ان التسمية به شايع او ليس للتناقض
الا هذا المعنى الذى هو حال القائل لا يسلم كيف لا والمتبادر
الذهن منه عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا او المتبادر
من اولى الحقيقة بل قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء
الفرس واللافرس ليسا متناقضين بل الذى للمتناقضين
اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين
لا يصلح سندا على سند المحققين ويكشف لظهر ما ذكره فان
كلامه لانا قد ذكرنا انهم يسمون الجزء مادة العقل
والظاهر انه لا حاجة الى قول نعم لو سلم انه يطلق التناقض
على تقابل السلب والايجاب مطلقا وان تقابل السلب و
الايجاب يشمل المفردات لم يصح بلا العبرة الاخير لكن ليس
كلام القائل الا فى ان ذلك خلاف المشهور بل هو مبنى
على اصطلاح غير مشهور وهو تفسير الاخير من غير اشتراط
فى ذلك بشرط اقول فيه انه يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع

امارات م

ر
مبنى

العامل له والا لم يكن نقيضا بل عدم الملكة لما صرح به انفا
بان مقابل السلب والايجاب يسمى بالسالبة والتناقض والضم الشرائط
المعتبرة في ساقص النقيضا بارادة الى وحدة الايجاب
ومدخول السلب ومثل تلك الوحدة شرط في تناقض
المفردات لا محالة فان السكر بالقوة واللاسكر
بالفعل لا يتناقضان وكذا الاب لزيد واللااب
لعمرو الى غير ذلك والضم لفظ يتوقف عليه قول الشرط
يتوقف هو عليه حشوا وتكلف لو توهم بل مراده ان
تناقض المفردات لا يحتاج الا اعتبار شرط الا
الوحدة فيها لا تشتبه بخلاف التناقض من القضايا فان
ضبطه يتوقف على اعتبار شرائط منها يتوقف وحدة
النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فيكون
مراده من تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع
الى العلم به وتحقق العقل اياه وح فقوله يتوقف هو
عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه شرط لتحقق العقل و
معرفته ويؤيد ذلك ما سيذكره في اثناء التحقيق تكثيره
اعتبار الوحدات فيقدر ومن هنا علم ان ر د

الوحدات

الوحدات الى اول اعتبار الوحدات الكل لا يغني
عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن
اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاختصار على اعتبار
وحدتها ثم الاستعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات
الوحدات وانما قلنا ان الوحدات الكل لا يغني عن
وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها
القضية الذهنية وان اشتملت على الوحدات الثماني كقولك
زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد اعمى اي في الذهن لا
يتغاير بينهما في الموضوع ولا المحمول ولا في شيء من الثمانية
بل التفاوت في النسبة فان الحكم في احديهما بالايجاد
في الخارج وفي الاخرى بسلب الايجاد في الذهن وكذا الحمل
الذاتي اذا اعتبر بخصوصه والحمل العرضي المعتبر بخصوصه كقولك
الجزئي جزئي اي هو هو بالحمل الاولي الجزئي ليس بجزئي
اي بالحمل العرضي فانهما يتصادقان   زعم بعضهم ان
العدولية لا بد الى اول لكن ان يكون مراد المصنف لتقييد الكلام
بالملكة اضافته الى ما هو سلبه سواء اعتبر معه الاستعداد او لا
فان الملكة قد تطلق على ما يعم الايجاب وفائدة اعتبار التقييد

الثمان (margin, beside line 1)

الثمان (margin, beside line 6)

(margin note:) فيما وقعا في ذا التوالي اختلاف المحمول في مثل هذه الصورة
كما لا يخفى على شاعته وشناعته الا على العاقل المتدرب
ذاتيه فطانته فزاوله اباذير تقليدات القاصرين ح م

ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه منطبقا على الزعم الذي ذكره
لكنه دخول ما يكون السلب فيه جزء المحمول فهو على اي وجه اخذ فان
ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته سواء كان الثابت له مفهوما وجوديا
او عدميا او النوعية ذلك من عدمي وعدمي الحكم محض تحكم
بعض المتاخرين وقد حسن هذا الكلام عليه كما يقال
لا عادل لا جائر اقول العدل هو التوسط بين الظلم و
الانظلام فان اريد بالجور الظلم فلا يطلق لا عادل ولا جائر
لكن لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل
الا ان يراد بالتوسط اسعار الامرين وان اريد به ما
يعم الطرفين وهو الشايع في علم الاخلاق فلم يكن الخلو عن العدل
والجور في الموضوع القابل كالسواد والساذج المتدرج
الحدقة لان مراتب السواد والساذج انواع مختلفة عندهم
فهناك نوع من اخرى فالوجه ان لا يعتبر النوع الاخر من النوع
المندرج تحت الجنس مطلقا كما هو مقتضى كلام المصرح فيحمل التضاد
على الجنس على الجنس الذي لا يكون نوعا اقول فيه نظر اذ الظ
ان المصادر المقتضى على الحمل المذكور ان حمل الجنس الفعلي
الموضوع هو تعيينه وجودها فلا اتضاد الا وهو مشروط بالشرط المذكور
بالمتنع

وفيه نظر دقيق اذ المراد بالعدل والجور الملكتين ومع لا اشكال في الخلو عنهما فتدبر

واحد فضاد العضو المعينه لصد الانواع لا لمغايرة الا باعتبار لا وجود في ص

لانا نقول الصورة السيفية المعينة اقول حاصل السوال ان نوع صورة السيف
علة صورة لنوع السيف مع تخلف نوع السيف عنه في الخشب المصور بتلك الصورة
فلا يصدق عليها التوقف والجواب منع بان صورة الخشب صورة السيف الشخصية
بل فرد اخر من نوعها لا يتطرق على هذا السوال ولا يدفعه بل فيه اعتراف بورود
لانه اذا سلم كونها فردا من نوع صورة السيف ونوعها علة صورة لنوع السيف مع
تخلف نوع السيف فقد تم نقض التوقف واما كان هذا الجواب دافعا لو كان
السوال ان الصورة الشخصية السيفية حاصلة في الخشب مع تخلف في كل الشخص
من السيف اللهم الا ان يتكلف بان المراد بالصورة السيفية المعينة الصنف
المعين من ذلك الشكل اعني ما يحل في مادة الحديد فانه اذا حصل تحصل من ذلك الصنف
حصل السيف بالفعل وليس الحاصل في الخشب من تلك الصورة المعينة لصنف
اي فرد منه بل فرد اخر من نوعه مغاير له في الصنف والعبارة المنتجة الوا
ان نوع الصورة المذكورة انما هو علة صورة لما هو اعم من نوع السيف ذات كلها
كالسيف الخشبي معلولها اعني ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة الصورية
لنوع السيف فهو اخص من نوع الصورة المذكورة كما سبق لو حمل عبارة الشرح واعلم
ان هذا الجواب بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص يجوز
مما يوجد في الخشب الا لو قيل صورة ما هو مبدا الاثار المخصوصة وذلك لا يوجد في
الخشب اندفع السوال من غير تكلفه وليس المراد بالعلة المادية والصورة

سُلّم

كميل

الى قوله بل يتهما دعو بيان الاعراض اول الوضع من ذلك دفع سوال يرد ههنا الجواهر وجه
وهو ان ذكر مباحث العلة الصورية والمادة ههنا دخيل لانها ليست من الامور
العامة فان قيل قد صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء على ان المادة والصورة لا توجدان
في الاعراض حيث قال لعل قائلا ان يقول ان الخلقة كيف تكون كيفية واحدة وهي مجموع
شكل ولون وقد تبين انكم تجوزون ان تكون انواع الجواهر مركبة من جواهر بعد ما صرحتم
على انه لا يجوز ان يكون لانواع الاعراض تركيب وان كان لحدودها تركيب من
الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع واحد من باب الاعراض مع انه ليس كل
واحد منهما يحصل وجوده احدهما الشكل والآخر اللون فيقول في جواب ذلك انا
لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم
وهو مركب من الآحاد والمربع عرض وانما نمنع من الاعراض ان يكون هناك محدود
وحده ذو اربعة بل معنى ان الجواهر قد توجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة ذلك صح
فصلها اجزاء متغايرة وان لم تكن احدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل على ما نعرفه
في البرهان والاعراض لا توجد فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء فلا تكون
جزء منها مادة لا علة لطبيعة الجنس كالكيف لهذا المركب وجزء آخر مادة لا علة لطبيعة
الفصل انتهى ومعلوم ان ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل
هو الصورة كما قلنا ما ذكره ههنا هو انه لا توجد للانواع الحقيقية من الاعراض
مادة وصورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما للاعراض في الجملة فان الكم

الامر لا اتصاف له بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بنقيضه
فلا يجوز اجتماعهما في حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ما ذكر المنع الذي
ذكره المص واكل مسلم فلا يتمحص عن قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ
لانهما مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة اول
المطلقتين انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا
اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما لتحقق التناقض ثم لا يخفى انه جعل ههنا
الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين
ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها ويقول انما
جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا
اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظ وعند هذا ظهر انعكاس
لسعي الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على هذا
موجده المطلب بانه قد يعود انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه
فان صدر عنه آ فمن حيث يجب صدوره عنه لم يكن واجب اللاصدور
كان من حيث وجب صدوره عنه صح ته عنه فان صدر عنه ح من حيث يجب صدوره عنه يصدر
عنه ما ليس آ فلا يكون آ وان صدور آ عنه واجبا وانت تعلم
انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ح من حيث
يجب صدوره ان لا يكون آ واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث

في ص وحيث ح بعينه وهل الكلام الا فيه و يندفع مثل ما ذكرناه سابقا فيذكر

ويكون هذه كلها في حالة المراتب لكنا نقول اذا اعتبر

كون المصدر مركبا كما في الصورة الاخيرة تحصل في حالة المراتب

اكثر مما ذكره اذ من الجائز ان يصدر عن آ ج شي وعن ب ج شي

آخر وعن آ ج شي آخر فيكون تسعة امور او في المرتبة الثالثة

لم يعتبر مع انه اعتبر الصدور عن مجموع ج ا في الصورة الاخيرة

ثم اذا اعتبر الصدور عن ج بتوسط ء وعن ء بتوسط ج تحصل

امران آخران هما ايضا في حالة المراتب هذا اذا لم يعتبر الصدور

عن مجموع آ ب حتى يكون في المرتبة الثانية ثلثة اشياء وح يزيد عدد

الصادر في المرتبة الثالثة على ما ذكرناه وما ذكره ولا يخفى التفصيل

على الذكي الاول انه يلزم الجزء الاول فيه بحث لانه ان اراد ما الى الصانع

كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بانحاد ما بخصوصهما اياه فلا نم ان العلة

يجب ان يكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة ما ويوجده

العلة المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما ان زيدا محتاج الى

من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو من غير ان يكون محتاجا الى خصوصه وان

اراد بالاحتياج مجرد الاسناد المصحح للفاء فهو لا يمنع الاستغناء

عنه بغيره والمعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضر

وعن ا ب شي آخر وعن ا ب شي آخر وعن ... شي آخر

بشرائط ما ذكره واما اذا اعتبر ذلك كان الصادر في المرتبة الثالثة ...

الى عدوم

الجواب ان ...

او لو امكن كون احد الامرين او الامور كافيا بعينه كان العلة

المقتضية هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد في العلة

المقتضية وح يظهر جواز اختيار كل من شقي الترديد المورد

في السؤال الحاصل الثاني انه يتوقف الجزء الاول فيه بحث لانه

لا يلزم من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون

شي منهما علة مستقلة الا ترى ان الجسم قد يكون كلاهما او اذا العلة

موقوفا عليه وليس المجمع كذلك وان اراد بتوقفه على كل

منهما توقفه على المجموع ورد عليه بعد ابار اللفظ عنه انا نختار

قسما رابعا وهو التوقف على الكل الافرادي بل هذا معنى تعدد

العلل المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب انه اذا توقف

المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول

وهو انه لا يكون شي علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا

عليه اولا لا يقال يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه

لانا نقول فلا تعدد في العلة المستقلة كما مر فان قيل قد قرر الشيخ

فيما سبق خلاف ذلك حيث منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص

شي منهما شرطا فلا تعدد في العلة وجعله الجواب الحق عما نحن فيه

على تواتر العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما سيقرره

منها ص

مر انه اذا اجتمع احدى العلل تعين احتياج المعلول لخصوصه اليه م
فالحاصل ان راى الشيخ ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه منه رحمه
بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون التوقف على خصوصها ذات المعلول
بل يجوز ان يكون مشاركة العلة كما سيجئ وهذا الخلاف
الواحد بالنوع الحاصل الاولى ان يقول كما في الشرح القديم فانه
لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين المختلفتين بالنوع علية لان هذا
هو معنى العكس في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا
بالنوع والعلة كثيرا بالنوع واعلم ان الشيخ لم يتعرض لبيان الاصل
وهو ان العلة الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع
وقيل في بيانه لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف
لما مر ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانت خبير بان الاسم
هذا المطلب بهذا القدر كيف وما مر انما هو في الواحد الحقيقي الذي
لا كثرة فيه اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع
لعدم الاختلاف في العلة واما حديث شمالة على الجنس والفصل
وجواز انفصاله باعتبار كل منهما امرا مخالفا بالنوع لما يعضيه
بالاعتبار الآخر مخارج عما نحن فيه اوح لا يكون العلة واحدا بالنوع
بل يكون علة كل منهما مخالفا بماهيته لعلة الآخر فح اختلاف طبيعة

اذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وجدانا من غير ملاحظة الى اعتبارات المختلفة بالمعاني سيما فلا يقتضي امورا مختلفة بالنوع حم — منه مد ظله

~~الجنس والفصل وجواز انفصاله باعتبار كل منهما مخالفا بالنوع لما~~
~~يعضيه بالاعتبار الآخر مخارج عما نحن فيه اوح لا يكون العلة واحدا~~
~~بالنوع بل يكون علة كل منهما مخالفا بماهيته لعلة الآخر فح اختلاف~~
طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول عدم احدهما في الآخر لا يتحقق
اذا اقتضى الجنس في الفصل شيئا والفصل بشرط الجنس امرا مخالفا له بالنوع بشرط
بعد والمعلول بالنوع مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ المجموع
الجنس والفصل وهو نوع واحد علة لكل علة واحد منهما لا يقال
علة الاول الجنس والفصل بشرط وعلة الثاني بالعكس فكل علة من
منهما مختلفة بالنوع وكذا اقتضاء النوع باعتبار التشخصات المختلفة صدرش م
للانواع المختلفة لان تلك التشخصات ان اختلفت بالنوع فقط وان
اتفقت فيه فلا بد من الانتهاء الى مشخصات مختلفة بالحقيقة
اذ لو لم يكن في احدهما صفة مسلوبة عن الآخر لم يتحقق الامتياز
قطعا فلا بد من ان ينتهي الى امور متخالفة بالحقيقة في كلا الطرفين
او الى امر يتحقق في احد الطرفين مسلوب عن الآخر وعلى التقديرين
لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا بالنوع من حيث وحدتها
النوعية من غير مداخلة ما يوجب اختلاف الحقيقة لا يقال ربما كان
الامر المتصم او المشخص بذاته لا يكون له حقيقة نوعية لانا نقول

بدونه او مع امر آخر وان لم تندرج الطبيعة النوعية صح

على هذا التقدير ايضا تكون خارجة عن الحقيقة لان الطبيعة النوعية
مع ذلك الامر مخالفة بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية مع ذلك الامر
تحت نوع بقي ههنا انه لو كان لا يجوز ان يصدر عن الواحد بالنوع من
حيث الطبيعة النوعية وحدها امور مختلفة بالنوع فكذا لا يجوز استناد
الواحد بالنوع من تلك الحيثية الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد
العلل المستقلة على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس
في الوحدة النوعية ايضا ودفعه ان المنع اجتماع المتماثلات في الواقع
النوعية فلا محذور في اجتماع الاحتياج والاستغناء فيها فتامل واعلم
انه ذكر الشيخ في الهيات الشفاء في فصل مراتب وجود العقول
والنفوس انه لا يجوز ان يكون الصادر من العلل كثرة مختلفة بالنوع
وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان
كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه
الاخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبعا اخر وان
كانت متفقة الحقائق فبماذا اتكثرت ولا انقسام مادة
هناك انتهى وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة
بالنوع وهو خلاف ما ذكره المصنف من اشتراك العكس في الوحدة النوعية

الاول صح

اول ان المعلول الخ اقول هذا وان كفى في دفع الزام

المحب

١٥٩

المحب كما ذكرناه سابقا لا يتم في اثبات المدعى اولا فلان المعلول
ان اريد بالاحتياج مجرد الاحتياج المصحح للافتقار فلا يلزم من الاحتياج
بهذا المعنى الى احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه حتى يلزم
الاستغناء عنه وان اريد بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم امكان
وجوده بدون المحتاج اليه فلا نم ان العلة بعين احتياج المعلول
الى نفسها وقت وجودها بل المعلول انما على ما هو مقتضى
ذاته الاحتياج الى علة ما والعلل انما يوجد منها عين الحاجة لتحصيلها
الى خصوصيته ذاتها كما في مثال الفقر والتحقيق كما مر ان
المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده بدونه لكن تعيين
خصوص العلة ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصيته
او كل امر لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة لمناسبة مخصوصة
حتى لو فرض اشتراك عدة امور في تلك المناسبة كان العلة
العدة
بالحقيقة احد تلك العلل لا خصوصية كل منها وح يظهر انه لا يجوز
تعدد العلل المستقلة اصلا وكانا قد فصلنا بعض الكلام في ذلك
سابقا ثم انه يرى انه لو قيل في اثبات المدعى لو تعدد العلة
المستقلة لزم تحصيل الحاصل لكفى في اثبات المط ولم يتوجه عليه
تلك المناقشات وذلك انه لا معنى لتحصيل الحاصل الا تحصيل شيء

لولم يتعلق به وكذلك التحصيل كان حاصلا بدون ان الحصيل امر ممكن
حاصلا وقت ذلك التحصيل والتقييد الاخير لاخراج تقدم العلل
على سبيل التوقف والسادل وذلك لازم على هذا التقدير ولعلهم
لم يلتفتوا اليه لان بطلان تحصيل الحاصل في مرتبة تواردالعلل المستقلة
بل كاد ان لا يكون بينهما فرق فلا يسمى الاستدلال به عليه على تقدير
كونه نظريا ولا تحصيل التنبيه على تقدير كونه بديهيا فتامل
واما انهم المعقولات الثانية الحاوي لعرره على ما علم من كلام
الشيخ في بطلان بما ان المعقولات الثانية ما يعرض الموجود الذهني
لا يكون منها والوجود ونظايره كالعلية والمعلولية ليست اوصافا
للموجود الذهني عن الموجود في الذهن بل الماهية من حيث هي وكذا
الموصوف بعلة الموجود الخارجي مثلا ليس هو الماهية الموجودة في
الذهن بل الماهية الموجودة في الخارج ان اخذ في العلة اقتضاء
وجود المعلول بالفعل وان اخذ بمعنى كونه بحيث لو وجد لاستتبع
المعلول فالموصوف بها هو الماهية من حيث هي فلذلك حكم السيد
بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية وكانه حسب ان الحكم ان
يكون الوجود الذهني قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون
موضوعها الماهية مع قيد الوجود الذهني وليس كذلك بل المعتبر في

في الخارج ليس هو الماهية الموجودة

موصوفا له

المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط العروض على
ما يسمى بعضهم ولا شك ان الماهية بحسب وجودها في الخارج لا متازة
عن الوجود في الخارج بل هي عينه بحسب هذا الاعتبار فلا يكون الوجود
عارضا لها بحسب الوجود وانما يمتاز عنه في تصور الذهن فقط
على الوجه الذي مر فيكون عارضا ذهنيا بل الكلام في العلية والمعلولية
ولا شك انه لو اريد بهما استتباع وجود شيء في الخارج ووجوده
منه بالفعل ومعاينة فهما من اللواحق الخارجية ضرورة ان منشأ الاثار الخارجية
انما هو الوجود الخارجي وانه ما لم يوجد شيء في الخارج لم يتصف بان
وجوده الخارجي عن شيء وان اريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج لاستتبع
المعلول ومعاينة فلا ريب في عدم كونهما من اللواحق الخارجية غاية ان يكونا
من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها بالذهن والخارج وان اخذ على وجه
لا يتحقق الموجود الخارجي مثل ان يكون من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها
في الذهن والخارج يوجد في العلية كونه بحيث يحصل وجود المعلول بوجودها
وعدمه بعدمها وفي المعلولية ما يلازم هذا المعنى بصيغة كان من اللواحق
الذهنية والا ففي ذلك هين هذا ويحتمل ان المصنف قد سامح في بعض المواضع
فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية لانه ربما يطلق على غير
المعقولات الثانية وغرضه الفايدة فيه عدم كونه من العوارض الخارجية

ترتب الاثر الخارجي عليه بالفعل ومعاينة له

كيف والاتصاف بها يحصل بالوجود الخارجي اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد ما لم يتصف بان وجد ...

مثل

كالسهد به الشيخ فلا دلالة على ان نوال على بعد برهان الاستدلال
او في التنبيه ليلا سيخ ما وهساله عن البداهة لان المعلول المعين
لاستلزام الحاقول ان اراد ان استلزام المعلول المعين للعلة المعينة
ليس كلما مادعى جواز تعدد علل الشيء الواحد على سبيل البدل فعلى
تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون بعض المعلولات
بخصوصه يستلزم علة معينة وان اراد انه لا شيء من المعلولات المعينة
يستلزم علة معينة فهو السند اول فيه بحث الا اقول
البين انه لا يمكن ان يكون للشيء الواحد الى آخر السنان منافيان وان
علتان كهمين ضد امتناع اجتماع المتنافيين وان استند الا علتين
مختلفين فاختلاف الجهة التي هي منشأ التنافي كما صرح به لا يدفع
المحذور بل لا بد من اختلاف في احد الطرفين وح يظهر اندفاع الدور
فافهم ان اراد ما لا فعلى الا اقول ان الحمار قسما ان
وهو ان المراد به بعض المعلولين فكانه قال كل واحد منهما على تقدير
الدور معلول للآخر المعلول لذلك الواحد فيلزم معلولية كل منهما
لنفسه وهو مح اذ المعلولية لنفسه لا يتصور الا بين اثنين ولا يجري
مثل ذلك في الدور الذي نفيه الامام او بتصريح قوله الله مقدم
على المعلول لغوا اذ لو لا ان العلة علة للمعلول وكذا اوله فلو كان

١٤١

مقدما على علة المتقدم عليه غيره
ولما لو كان الشيء علة علة لكان م

الشيء علة لعلته لكان علة لعلته التي هي علة له وهو لغو كالا كثر
وهذا المعنى هو له الا اقول فيه بحث لانه اراد به المعنى المصحح لترتب
المعلول على العلة بالفاء نفس الترتب الذي هو مدلول الفاء
فانه المصحح لترتبه وعطفه عليه بالتاء رعاية المصحح قوله في هذا المعنى
له بالنسبة الى العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا
عليه ولا قوله وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا ومفتقرا
وموقوفا بل هو بالنسبة الى العلة البعدية وبالنسبة الى المعلول
التأخر وان اراد به البعدية المشتركة بين العلة والمعلول لم يصح
قوله هو له بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه
متأخرا فان البعدية والتأخر متغايران للعلة والمعلول ان
لما كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر الزائد الذي هو المصحح
هو الترتب حتى يندفع الشبهة الثالثة من ان التخالف يدل على
على ان التالي الذي يدعي بطلانه هو تقدم الشيء على نفسه وعلة
الشيء لنفسه لا تقدم الشيء على علته فهو انه عين المتنازع فيه كما ذكره
الشيخ اي شرحه لانا نقول ان اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على
العلة بالفاء اذ لا دخل له في المطلوب بل يكفي ان يقال لو كان الشيء علة
لعلته لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء في

اثبات الملازمة اصلا فهي ممنوعة لا اثباتها لان العلة القريبة
اي التي لا توجد بدون تأثير العلة البعيدة واذا لم توجد بدونها
لم يكن كافية في تحقق المعلول بحسب الواقع وان فرض كفايتها على تقدير وجودها
بدونها فلا يقدح في كون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك
الشيء بحسب الواقع فلا يقدح سند المنع انت خبير بانه لو اورد
هذا ايراد على ما قرره في توجيه كلام المحشي واما على ما قررناه فلا ورود
له لانه موقوف على مقدمة هي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وهو ظ وبعد تمهيدها نقول لو تركبت سلسلة الممكنات
لا الى نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة بالنظر الى ذاتها لان امتناع عدمها بالذات
ليس لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظ
ولا لاستلزامه عدم ما هو الواجب لغيره لان الواجب بالغير الممتنع المحصل
على هذا الفرض لان كل واحد من احادها يمكن انتفاؤه في ضمن انتفاء
جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي
من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان
الواجب بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على الكيت
فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم يثبت سلسلة العلة الى الواجب
بالذات لم يلزم محال اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا

من الحركة والسرعة وان لم يكن لها وحدة نوعية حقيقية فلا جرم ان احدهما وهو الحركة يحصل
معه المركب بالقوة والاخر هو السرعة يحصل معه المركب بالفعل ولا يخفى ان المادة
والصورة في هذا الموضع الا بدان المعيان واعلم انه قد يطلق من العلة الاولى
المادة ومن العلة الصورية الصورة كالشيء عبارة المحشي حيث قال بعد ذلك
المادة والصورة لا يوجدان الا للمركب فانه استعمل ههنا المادة والصورة
مكان العلة المادية والصورية وقد يخص المادة والصورة بالهيولى والصورة
مختصان بالاجسام وقد بين الشريف المحقق في بعض حواشيه على ان اطلاق المادة
والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه لا منافاة بينه وبين ما ذكره ههنا
من ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض لانه قد يمكن هناك
باختصاص المادة والصورة بالاجسام على ان اثبات العلة المادية والصورية
للنقطة الذي هو من الاعراض البسيطة على سبيل التشبيه فلا بد ان يكون مراده
اختصاص العلة المادية والصورية ليحصل التوفيق بين كلامي السيد
الشريف ... اشارة الى العلة الصورية بان العلة العارضة للمعلول
صورة الكثرة للمحشي ان اطلاق الصورة على ما يكون اليه صريحا مستفاد منه
من اطلاق المادة على معروضها ضمنا على سبيل التشبيه ولم يرد ان اطلاق العلة
المادية والصورية على سبيل التشبيه بل كلامه مخصوص بالبيان فتامل فان قيل عبارة
في حاشية شرح المطالع صريح في ان العلة المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض

حيث قال عنه قول الشارح ان العلل المادية والصورية المذكورة في تعريف الكثير ليست عللا بالحقيقة بل انما يصح في غير الفاعل والغاية فلنا نجوز ان تكون صحيحة الا ان المعلول ليس هو من الكثير ولا العلة لان الكثير عنده هو والمركب ومركب من كثير من المعلول والعلة لا ان العلة المادية والصورية لا توجدان في الاعراض قوله اقول ونظر فيه

اقول معنى كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فالاحتياج والامكان وما له فيهما موضوعة او لا موضوع عنهما عند هذا النظر فيما يقال الذين من هذه العبارة الا ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى مما يشاركه الذين من غير تكلف لم يرد انه لا كان وصفا للمعلول لم يعرف العلة ليرد علية ما اورده قوله فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها كالانسان مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر ويصدق على جميعهم ويصدق كالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق على الواحد بعد الوحدة وعلى جميعهم بعد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه انسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع انه اناس اعني ان كثيرة واحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء اذا مهد هذا فنقول معنى العلة انه كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بعبارة ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم تكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول على

كل واحد من تلك الاحاد هو موقوف احد وعلى جميعها موقوفات كثيرة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة ليس من افراد علته لا فرد واحد منها والجمع فيها والملازم منه كون الشيء علية الكثير من احاد علة ولا احد درفنه بل هو واقع في جميع المركبات انما الممتنع كونه نفس ما هو فرد واحد من علته او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه ما عدا جزء له لا في المقسم باعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام فيعم على اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم العلة الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين ههنا داخل في القسم الاخير قوله بل هو خلاف الواقع لان من جملته ما يشبه وجودها اقول هذا شبهه مصادرة لان من يمنع كون ارتفاع المانع من اجزاء العلة التامة بالذات لا يقول بهذا القسم ويمنع دعوى البداهة في ثبوت القسمين الاخيرين فلا بد له من بيان ثم اقول يمكن ان يكون الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة فلا بد ان يتم العلة التامة آن انقضائها فان كان الجزء الذي به يتم العلة التامة بعض الانقضاء فقد حصل المطلوب وان كان اجزاء وجودية حادثة فينقل الكلام اليه بل الجزء الذي به يتم العلة التامة نفس الانقضاء او امر آخر وجودي ليلزم اما الانتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة معا لان المفروض ان ما هو جزء العلة التامة موجود فلو عاقبت لم يكن العلة التامة بجميع اجزائها موجودة حال وجود المعلول فتأمل ثم اقول لا يخفى ان القسم الاخير لا ينحصر في المعد كما يشعر به قوله كالمعد وان انحصر القسم الثاني الا انه لم اره ان موقوف المعلول على عدم السابق

ووجود والطاری کانهضام الغذاء المتوقف علی عدم شرب الماء اولا وشرب
آخر الی غیر ذلک من الامثلة قوله واجب بانها بالحقیقة من تتمة العلل الاولی الی منها
لا المامر فی الموضوع کالالخیل فی المعادن والدواعی والآلات وسید من
اما ذکر ذلک فیما سوی الموضوع وما فی الموضوع ان مع کونه خارجا عنه المادة
مشابهة له فلذلک جعل من عداد المادة لم یزد له فالاولی ترک التفصیل الاصناف
علی انها اسم تتمة الفاعل او القابل قوله لکن من شی کالعامل ان یقول لا یلزم
ذلک لو کان احتیاج المعلول الی الغایة بمجرد تتمة العلة الفاعلیة ولیس کذلک فان
للغایة حیثیتین احدهما کونها متممة لفاعلیة الفاعل وهی بهذا الاعتبار علة
بعید للمعلول والثانیة کونها ما لاجله المعلول وهی بهذا الاعتبار علة قریبة
وعدها قسما رابعا باعتبار العلة الاخیرة وفیه نظر لانا لا نقبل حینئذ کون المعلول
لاجل الغایة الا ان الفاعل انما اقدم علی الفعل لاجله سواء کان ذلک الشیء الامور
الکائنة المترتبة علی الفعل اولا او آخرا عن الکون والبریة علی ما صرح الشیخ وغیره
من ان ذات الواجب علة غائیة للمعلول فالعامل ان الذی بالذات للعلة العائیة
بما هی علة غائیة ان یکون علة لسائر العلل وبعض لهما من جهة ان معناها قد تکون
واحاطی الکون ان یکون معلولا بل یقول قد صرح الشیخ طبیعیات الشفاء علی ان
الفاعل والغایة من العلل البعیدة للمرکب حیث قال ثم الفاعل والقابل
کانهما مبدآن عن قریبین من المرکب للمعلول فان الفاعل اما ان یکون مهیئا

١٦٤

للمادة فیکون سببا للایجاد والمادة القریبة من المعلول الی سببا قریبا من المعلول
او یکون معطیا للصورة فیکون سببا للایجاد والصورة القریبة والقا
سبب للفاعل فی انه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط لحرکة للفاعل
فالمبادی القریبة من الشیء هی الهیولی والصورة انتهی فمن عادة الشیخ ان یصدر مختارا
بلفظ کان او شیئا او ما اشبههما کما یشهد به التتبع وقد صرح بذلک بعض
اعاظم المحققین ولا یخفی ان ما ذکره فی الفاعل مخصوص بالمرکب واما ما ذکره فی
الغایة فعام ثم لا یخفی ان هذا الجواب ساقط عن اصله لان المص یقسم العلل
الی القریبة والبعیدة قوله الا ان یکون وجوده موقوفا علیه بدا ای مثل
المعدات التی لا تجب وجودها مع المعلول ولا انتفاؤها معه اذ یصدق علیها
ان المعلول موقوف علی وجودها فقط فان قلت انتفاء الشرط یوجب انتفاء
المشروط وانتفاؤها لا یوجب انتفاءه فلا یکون شرطا قلت هی باعتبار وجودها
فی وقت المعدات شرائط للمعلول وانتفاء وجودها فی ذلک الوقت یوجب انتفائه
فتامل قوله او کلاهما وهو معدا قول الحصر تام کما مر قوله ولا حاجة الی ذکر
اقول هذا التخصیص لحکم بل الظ العموم ثم لا حاجة الی ذلک فی هذا الوضع الا بعض الاقسام
ای الی ذلک التوجیه
الاجزاء الی الجنس والفصل لما مر غیر مرة انهما لیسا من حقیقیین قوله
والاعلی توقف وجوده فی زمان فیه بحث قد سبق ذکره فتذکر قوله ای لا یجب
ان یکون وجود العلة المستقلة معارضا لعدم المعلول جعل الشیء قوله ولا یجب

مبادی
حصر

مقارنة العدم عطفا على قوله لحب المعلول التي يجب عليه العقيد على قوله وعند وجوده
بجميع جهات التاثير فيصير المعنى عند وجوده بجميع جهات التاثير يجب المعلول فلا يجب عدمه
العد وعلى قوله والفاعل مبدا التاثير على الوجهين كون حكم الفاعل لا حكم الفاعل
المستقل فلا يرد عليه ما اورده بقوله واسحر قوله اولا تسلسل الا امتناعه اذ
لو امتنع بعد تمامها الا ان يقتضي خلوّ الزمان يقتضي بان هو حدوثه لم يكن ما فرضناه علة
تامة لتوقف المعلول على امر آخر كانقضاء الزمان او ما تقارنها قوله بل يقول
وجوده مقارنا لوجود فاعله يمكن اي بالامكان العام المقيد بطرف الوجود
فان وجود المعلول حال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير واجب كما سبق لان
من يقول بوجوب عدم العلة بالزمان لا يسلم امكان وجود المعلول في وقت
وجود العلة بل يقول امتناعه كامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة لانا
نقول لو امتنع وجوده في وقت وجود مادته لو وجد بعده بزمان كان
وجوده متوقفا على امر آخر فلم يكن المفروض تمام العلة كاملا قوله غير معقول
لاستلزامه ان لا يكون المفروض تمام العلة قوله قلت لعله اراد انه لك ان
يقول مفهوم عبارة المصنف عدم وجوب بقاء المعلول اي استمرار وجوده
بعد المعد ولا يلزم منه عدم وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول
لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال انعدام المعد لكن يكون بقاؤه بعده
ممكنا غير واجب بل قد يكون بقاؤه ممتنعا كالمعلولات الآنية وبهذا ظهر

مقارنة العدم وبحصل ما ذكره من ان العلة المستقلة لا يجب مقارنتها لعدم المعلول ويمكن ان يكتب عطفا على مجموع المقيد والقيد

قوله وعند وجوده بجميع جهات التاثير

انه لو قال وان وجب بقاء المعلول بعده لم يكن صحيحا قوله بل انما يستبعد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد فيه بحث لان قولنا يجوز بقاء المعلول بعد
المعد ان اريد به انه يجوز تاخر بقاء المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد
منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لانه اذا جاز عدم التاخر فذلك اما بالتقدم
او بالمقارنة والاول معلوم البطلان فتعين الثاني ولا يكون لاستبعاد هذا المعنى
ولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد ومعناه على عكس ما ذكرنا من تاخر بقاء المعلول
عن المعد وذلك لا يستلزم جواز التاخر في المستلزم لجواز المقارنة وان اريد
به انه بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه فلا يستفاد هذا المعنى
ولا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا المنوال لان جواز بقاء المعلول
ولا بقاؤه بعد المعد او وجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعد
حال وجوده لاحتمال ان يبقى المعلول بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب
انعدام المعد حال وجوده فظهر ان صاحب العيل انما استفاد جواز انعدام
المعد حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعد بحمله على المعنى الاول
والاستفادة ذلك من وجوبه كما ادعى فما ذكره انه ذهول عن مقصوده لا يصح نعم يمكن
ان يتكلف له في وجه صحته نفسه بعد حمله على المعنى الثاني بان غرضه ان استفادة
الوجوب كاستفادة من الجواز فلو استفيد من هذا لاستفيد من ذلك قوله
نعم لو قيل يجب وجود المعلول الخ فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعلول

اقول م

وظاهر

لان جواز انعدام المعد حال وجود المستعد منه تمسك العبارة منى

[illegible]

بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما في المصنف لعل وان جاز في المعد
وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء
المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما ما ينافيه السؤال عن
وجوب المعلول انما هو بعد المعد الموجب لا بعد المعد مطلقا والمصنف بعد المعد
بالترتب عليه فقال ان وجب لم يصح لانه في دفع الاعتراض معنى قوله وان جاز في المعد
وان جاز بقاء المعلول بعد المعد فلو كان احد المعد مطلقا يكون انتفاؤه
بانتفاء جميع افراده فتحصيل المعنى انه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعد
والحال انه يجب وجوده لا ما نقول كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن حمله على معنى
لا عام فيه وهو انه يجوز في المعد في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه فلا يتوجه
الايراد ولا يخفى ان المتبادر هو الاول الا انه مع هذا قد عرفت مقصود القائل
وتفصيل المقام قوله وزعم بعضهم ان المعد المعد بالتسلسل الموجب كالترتب المنسية
للمعلول من كون المعد المعد معتم للمعد الموجب في القول بوجوب انعدام
المعد ليحصل الموجب وجواز اجتماع الموجب مع المعلول الحكم بحث قوله لان
الاستعداد هو القوة المنافية للفعل ان حصر بانه لا يتصور بعد بعض الاستعداد
بهذا المعنى نزاع بين العقلاء في عدم اجتماعه مع المعلول ولا في عدم اجتماع
ما يستلزمه وكذا اذا فسر بقرب المادة من حصول المعلول اذ القرب يعدم
بالوصول وان فسر باستحقاق المادة تلك الصورة فلا يتصور النزاع في اجتماعه

اقول

166

فقد ر   اذا المطلق ان يسأل ان يقال ان غرض المصنف في هذا المقام عدم جواز بقاء
المعلول بعد انتفاء علته الموجدة المبقية معا كما هو مذهب العاملين من احتياج الحكم
الى العلة انما هو لحدوثه فاذا احدث بالكلية والعلة لم يبق الاحتياج الحكمي الى العلة لحصلا
الا ان الدليل المذكور هنا انما يدل على ذلك ولا سكان بقاء المعلول بعد
زوال العلة المبقية بعلة اخرى مستقلة او مبقية لا ينافي هذا الوضع وانما كلام السيد
قدس سره هنا في كون تواد العلل المستقلة اذ قد انقضى الكلام الى ذلك وقد انتهى
نظره الى جواز تعاقب العلل او كانت الثانية مبقية اما في المستقلة وهي الا سيما
بهمه وان لم يهم الشيء   لكنه لو قال بدل قوله ان العدم الى كما ان يقول ان
المصنف جوز بقاء المعلول بعد العلة ما دام العدم ما بعد ام الاولى ثم وحدة الثانية
الناسية صدق بقاء المعلول بعد العلة لم يبق المدعي طائل   وان توقف
على احدهما بخصوصها فالمستدل اما ابطل به السيد كما ذكره من استلزام اعادة
المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة وظاهر ان به المحذور لا يلزم من هذه
الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم الدليل في نفسه ايضا اذ له ان يمنع ان يوجد على
احدهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها وذلك لانه لو اعتبر في الموقوف
ان لا يمكن وجود المعلول الا بسبب الموقوف عليه لم يكن هو لم لا يجوز وجود المعلول
بعد علة بعلة اخرى من السائل لكان هذا او يحصل ان لا يمكن وجود المعلول
بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الامر المعنى للتساوي الذي هو

مدلول الغاء النعقبيه الاستاع وامساع تبعيه سى واحد لسس معتمد على سبيل التعاقب
او التبادل عرس مل لحتاج لا الدليل وهدا هى بطل المستدل الى بطلان الاول ما
ذكره جر الدليل واما الثاني فلم يتم عليه لسل حابذ مع عنه الايرادهم سى بعض الساد اسا
فى بيله والحل منع المقدمه العائله لحر الس انه اذا كان المعلول موقوفا على العدد
المشترك لا تكون التعدد العلة لان العدد المشترك الحالس واحد وكل حر الوحدتين
ليس شرطا بل شيئا على الشرط وذلك ظاهر ان هدا البحث من امهات المطالب
فلابد علينا ان نفصل فيه الكلام فنقول اما امتناع بقاء المعلول بعد انعدام علته
مطلقا فقد سبق ما ذكر من بقاء الاحتياج لبقاء علته التى هى الامكان فهو مسلما
فى المستلزم اما لحوزان سى سوار والعلل المتعاقبه فلا يجوز ان يكون لواحد شخصى علل
مستقلات كل منها لحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فعلم ان الذى يحصل
من كلام الشيخ واقرانه من القدماء انه لا يجوز ذلك فى العلة الى عليه وان جاز فى
الشرائط والالات فانه فى الهيئة السفا بعد ما حقق ان الصور من حيث صورة
شركه لعله الهيولى العرحث انها صوره معينه قال القائل ان يقول ان مجموع تلك
العلة والصوره ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون
علة للواحد بالعدد ومثل طبيعه الماده فانها واحد بالعدد فنقول اما لا نمنع ان
يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته عموميه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد
وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون

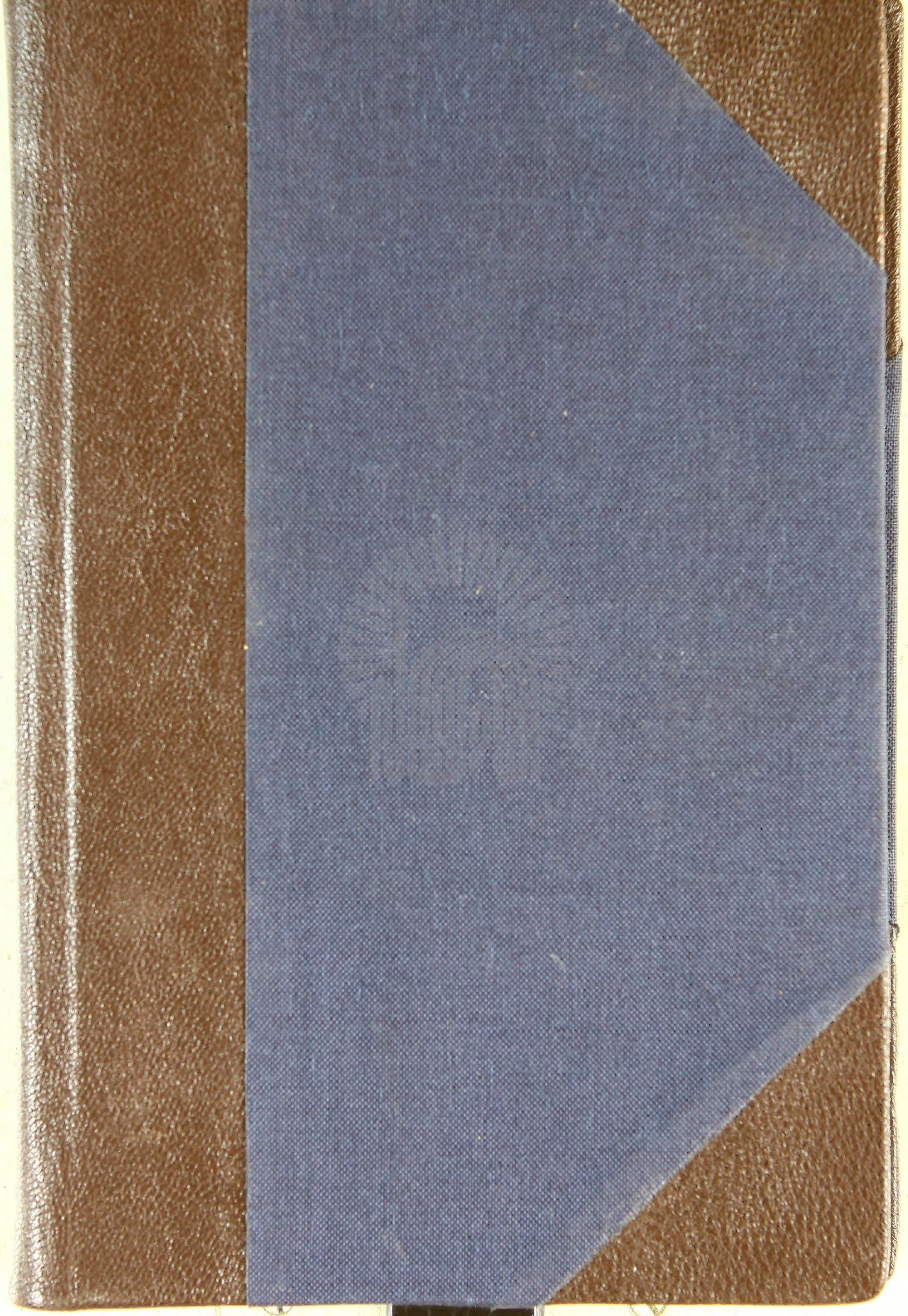
ذلك الشئ بوحدت الماده ولا يتم الكلام الا باحد امور متغايره
ايتها كانت انتهى ولعل العرف العقل يقتضى ان يكون الفاعل
الفاعل مصدر الامر بكون تحصيلا او ى من تحصيله حتى يكون الصادر
التعيين والتحصيل من المصدر ولكن لا يقتضى من ان يكون امر واحد مصدرا
لامر واحد بالشرائط والالات المتعاقبه فان العمدة هو الالى والفاعل
الفاعل وباقى العلل متممات لعليته وهذا الكلام حكمى ممنوع لطالب
الكمال وان لم يقدح فى تبكيت اهل الجدال ثم لا يخفى ان ذلك
نسخ جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعليه الموجده بعليه مبقيه
وان جاز بقاؤه بعد زوال شرائط تاثير الموجده لشرائط التى
كما فى بقاء صوره البيت بعد زوال شرائط الالى وشرائط
البقاء مع بقاء ذات الفاعل الموجد وكذا ينبغى جواز تعدد العلل
المستقله للامر الشخصى سواء امكن اجتماعها ولا وان لا يمكن به
المتاخرون فى جواز الثانى من اهل الخارج الفد وبالنسبة الى
حركة الشمس فلا يخفى وههنا لنو ففه على كون حركتها الى معه لكلا الاصلين
واحدا شخصا وهو ممنوع السند ظ قال تصور ان لا يكون فيه تعدد
فيه الى الامر ان الحكماء معرفون بان المبدا المختار مع انه لا يصدر
عنه عندهم اولا الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكون الاختيار

عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء فعل و
ان لم يشأ لم يفعل وان استحال احد وقوع احد المقدمين
عن موثر المفهم وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما
لالحي وناره باطل الثا اول انه خبر بانه لا فرق بين الخارجي
والاعتباري في ان الاتصاف بهما يحسب نفس الامر يستدعي علة
فلا دليل ان في المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل لانه ينقطع بانقطاع
الاعتبار بخلاف ما اذا تعدد المعلول الثاني الخصم ان يقول المتنازع
انما هو المصدر بمعنى الاضافة فيمكن واما المعنى الذي ذكرتم انه
هو المصدر بالحقيقة وهو الامر الخفي فلا نم تعدده بل هو اول المسئلة
او نقول لكم لا ان المصدر امر يجوز ان يكون واحدا
بقولكم لو تعدد لتحقق مصدريتان متغايرتان لتعدد المصدرية
بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول
الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران وهو م
بل هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه وقدرته مع خلاف مفهومهما
عين ذاته ولم يزيدوا انه يكون معلوم حمل كل منهما على حقيقته بل
ارد ثم ان وانه يتحقق باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولو اخذنا علم
وباعتبار انه مبدأ الكمالات قدرة وباعتبار انه امر مجرد كاف في

ر
وهو ان الصدور امر اعتباري

بالذات
مغايرة

المعلول م

وارادته م

بايزيد شيخ
١٣٢٧ ش